

مركز دراسات الوحدة العربية

طبعة ثانية، مزيدة

العرب والحداثة (١)

من الإصلاح إلى النهضة

الدكتور عبد الإله بلقزيز

هذا الكتاب

«يحاول هذا الكتاب أن يقدّم مساهمةً متواضعة في إعادة كتابة تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر. وهي محاولة لا تعتذر عن رغبةٍ لديها في إعادة الاعتبار لهذا الخطاب الذي لَحِقَه حيْفٌ شديد وتعرَّض لتهميش كبير - وخاصة في الربع الأخير من القرن الماضي - من لدن معظم من تصدّوا لكتابة تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر من مواقع ثقافية توسَّلت بمقدمات أيديولوجية، وعالنتِ الحداثةَ عداءً صريحاً وقبْلياً حتّى من دون أن تصغي إلى خطابها أو تضعه في ميزان التقدير العلمي! وعندي أن تأْريخاً للفكر يُعْرِض عن تناول الأفكار والمنظومات الفكرية المتباينة في كلّيتها، ويجنح للانتقائية والتحزُّب الثقافي، ليس من تاريخ الفكر في شيء، ولا يَقْبَلُ النظر إليه بوصفه جَهْداً علمياً... إلخ».

الدكتور عبد الإله بلقزيز

أستاذ الفلسفة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء. له مؤلفات عديدة، منها:

- **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر** (٢٠٠٨).
- **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (ط ٢) (٢٠٠٨).
- **نقد الخطاب القومي** (٢٠١٠).
- **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (ط ٢، مزيدة ٢٠١٠).
- **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية** (٢٠١١).
- **من النهضة إلى الحداثة** (ط ٢) (٢٠١١).
- **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر** (ط ٣) (٢٠١١).
- **الفتنة والانقسام** (ط ٢) (٢٠١٢).
- **الدولة والسلطة والشرعية** (٢٠١٣).
- **النبوة والسياسة** (ط ٣) (٢٠١٤).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-686-8



من الإصلاح إلى النهضة

مركز دراسات الوحدة العربية



العرب والحداثة (١)

من الإصلاح إلى النهضة

الدكتور عبد الإله بلقزيز

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
بلقزيز، عبد الإله
من الإصلاح إلى النهضة/ عبد الإله بلقزيز.
٢٢٢ ص. - (العرب والحداثة؛ ١)
ببليوغرافية: ص ٢٠٥ - ٢١٠.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-82-686-8
١. الحداثة. ٢. البلدان العربية - الحياة الفكرية.
أ. العنوان. ب - السلسلة.
303.4

العنوان بالإنكليزية
From Reform to Renaissance
by Abdulillah Belkziz

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

صدرت الطبعة الأولى بعنوان: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين
بيروت، شباط/ فبراير ٢٠٠٧
طبعة ثانية، مزيدة، : بيروت، تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤

المحتويات

القسم الثاني
التكوين، التراكم، الحصيلة

القسم الثالث
الآخر، الحرية، الدستور، العقل، التربية (دراسة حالات)

مقدمة الطبعة الثانية

يحملني الاستقبالُ الطّيب الذي حظيَ به هذا الكتاب من القرّاء (على ما يدلُ عليه العددُ الكبير من المقالات المنشورة التي تناولتْهُ بالمناقشة) على الشعور بأن الحاجة كانت دائماً ماسَّة ـ وخاصةً في هذه الأيام ـ إلى إعادة الاعتبار إلى المساهمة الثقافية والفكرية الكبيرة التي قدمها من نُعِتوا، في الماضي القريب، باسم دُعاة المعاصرة، أو دُعاة الحداثة في الثقافة العربية. وهي حاجة ارتفع معدّلها أكثر غداة انحسار نفوذ أفكار الحداثة، في حياتنا الثقافية، وتجدُّد دعوات الأصالة، واتساع نطاق نفوذ «الناطقين باسمها» من دون أن يكون في وُسْع ذلك التجدُّد أن يوفر أجوبةً عن أسئلة الاجتماع والثقافة والمستقبل.

ربما كان من شأن الطلب المتزايد على فكرة الأصالة، في الأعوام الثلاثين الأخيرة، أن يوحيَ بنهاية عهد الحداثة وأفكارها بسبب ضمور مساهمتها، من جهة، وتَنَاقُصِ أعداد المتفاعلين مع أفكارها من جهة ثانية. وربما تغذى هذا الشعور (بنهاية أمرها) من انطباعٍ أشاعَهُ في الناس خصومُها، ومفاده أن الحداثة إنما هي موجةٌ وانحسر مدّها، وأن ما يبقى هو ما ينتمي إلى الذات ويعبّر عن «أصالتها»... إلخ.

ثم لم تلبث الصورة أن تعدَّلتْ قليلاً. وهي تعدَّلت لأكثر من سبب، وأَوْجَهُ تلك الأسباب أن فكرة الأصالة لم تتنزّل منزلة البديل من الأولى، ولم تُشبع نهماً (ثقافياً واجتماعياً)، ولم تُجِبْ عن أسئلةٍ معلّقة وأوّلها سؤال النهضة والتقدم الذي به وُلِدَ الفكر العربي ميلادَه الحديث قبل قرنيْن.

ما خاب ظَنّي بهذا الجزء الأول من الكتاب حين دفعتُ به إلى النشر(*). فقد كنتُ أحسب، وأنا المتابع عن كثب لمقالات الأصاليين، أن الوقت حان لإعادة تظهير مساهمة خطاب الحداثة في الوعي العربي وفي عملية التراكم الثقافيّ والفكريّ. وما حسبت الأمر كذلك إلّا لأني أيقنت أن الحداثة ليست وراءَنا، وإنما هي أمامنا. إنها المستقبل الذي نُخْطِئ كثيراً إنْ تردَّدنا في اقتحام أفقه بدعوى الخشية على ذاتيتنا الحضارية. إن أكبر خطر يتهدَّد «ذاتيتنا الحضارية» و«أصالتنا» ليس الحداثة إنما المزيد من التشرنق على الذات والانكفاء إلى فكرة «الأصالة». ولقد أَشْبَعَتْنَا الفكرةُ الأصاليةُ حديثاً أيديولوجياً دسماً في مباهاة العالم بأمجادنا في الماضي من دون أن تصنع مجداً في الحاضر! وبدلاً من أن تطوِّر نَفسها وتنفتح على العالم، وعلى مكتسبات المعرفة فيه، مثلما فعلت الفكرةُ الإسلامية الإصلاحية في القرن التاسع عشر، أمعنَتْ في الانكفاء على الذات والانسحاب من العصر ومخاصمته. وبدلاً من أن تستأنف السؤال النهضوي عن أمثل السُبُل نحو التقدم، اكتفت بالإياب إلى السؤال الدفاعيّ السلبيّ عن أقصر طريق نحو الحفاظ على الهوية. لقد دارت دورتها كاملةً لكي تعود بنا إلى زمنٍ ثقافيٍّ سابقٍ لزمن الإصلاحية الإسلامية نفسها!

كنتُ أعلمُ ـ وما زلت ـ أن للفكرة الأصالية طاقةً حركيةً هائلة في الحقلين الاجتماعيّ والسياسيّ؛ ففي وُسْعِها أن تستنهض وتُعبِّئَ وتَحْشُدَ وتُجَيِّش، وأن تَضُخَّ شحنةً هائلةً من الإقدام في نفوس الناس، متى أمكن استثمارها حركياً، أو من خلال حركات سياسية، وهو عين ما يجري على قدمٍ وساق منذ ثلاثة عقود. وكنتُ أعلمُ ـ وما بَرِحْتُ ـ أن بعض هذه الوظيفة الاستنهاضيّة ـ التعبوية قد يكون مفيداً في إخراج الجمهور الاجتماعي من سلبيته السياسية، وفي ضخّ بعض التوازن في حقل السياسةِ بين السلطة والمجتمع، أو في الحدّ من احتكار النخب الحاكمة للمجال السياسي. بل إنّي على إيمان لم ينقطع بأن في بعض تلك الوظيفة (الاستنهاضية ـ التعبوية) ما هو ضروريّ وحيويّ للوطن والشعب كي يحفظا حقوقهما في وجه العدوّ، وكي يَفْتَكّا من أَسْرِ الاحتلال ما وقع في قبضة الاحتلال. لكني ـ وغيري ـ من مذهبٍ في التفكير يعتقد أهلُه أن ليس في مُكْن الفكرة الأصالية الكثير مما تقدِّمه على الصعيدين الثقافي والفكري، أي كوسيلة لجَبْهِ تحدّيات المعرفة والاجتماع المعاصر، وكَعُدّةٍ فكرية للجواب عن معضلات التقدُّم، لا لشيءٍ آخر يحرِّك هذا الاعتقاد سوى لأن هذه الفكرة (الأصالية)

(*) صدرت الطبعة الأولى في شباط/ فبراير ٢٠٠٧ عن مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان: العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين.

تُقفِلُ على نفسها أو تَعْزل نفسَها عمّا يَمُور به العالم من تحوُّلاتٍ معرفية وفكرية. وعندي أن في ذلك العزْل ـ المسكون بوهْمِ الاكتفاء الذاتي أو الإشباع الذاتي ـ حكماً مُبْرماً على النفس بالقصور عن النهوض بما ينبغي النهوض به من تجديدٍ وتراكُمٍ مبدع.

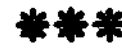
وقفتُ طويلاً عند هذا القصور الفكري في فكرة الأصالة، في الفصل الأول من هذا الكتاب، ولا أبْغي زيادة. وما عدتُ إلى الموضوع في هذه المقدمة إلّا لأُعْلِنَ بعضَ أسبابي في الاعتناء بأمر خطاب الحداثة في فكرنا العربي. ولقائلٍ أن يقول ـ هنا ـ إنّي كنتُ كَمَن يترصَّد كبوة فكرة الأصالة كي يعاود فكرة التعبير عن فكرة الحداثةِ ثانيةً بعد إذ «انصرم» زمنُها و«ترهَّلت» وباتت من رسوم الماضي المفترضة. وهو ظَنٌّ في غير محلِّه؛ فالحداثةُ ما انقرضت في ثقافتنا وإن أصابَها الضمور والهزال. والذين يعيدون الاعتبار إلى تراثها المعاصر من موقع نَظَرٍ نقديّ ـ وكاتب هذه السطور منهم ـ ما راهنوا يوماً على الفكرة الأصالية في الثقافة والفكر كي يعودوا اليوم عن هذا الرهان إلى غيره، ولا امتهنوا قراءةً كَيْدية للأفكار كي يتصيّدوا انحباساً في قناة الفكرة الأصالية، وإنما هم كانوا يتحسّسون ذلك الانحباس منذ زمنٍ مبكّر، أو كانوا يرونه أفقاً نهائياً لهذه الفكرة بعد أن تبيَّن لهم إمعانُها المتزايد في مناهضة التقدم ومخاصمة العصر. ولم يكن إلحاحُ بعضهم ـ وكاتب هذه السطور أحدُهم ـ على الفكر الإصلاحيّ الإسلاميّ إلا وجْهاً من وجوه التنبيه على المأزق والأفق المسدود الذي تتدحرج إليه فكرةُ الأصالة المنغلقة على نفسها.

على أنّه يَصِحُّ تماماً أن يقال من باب التساؤل: هل قدّم خطاب الحداثة في الفكر العربي أجوبةً عن الأسئلة التي أخفق خطاب الأصالة في التماس أجوبةٍ لها؟

من يقرأ الكتاب لن يَعثُر على مثل هذا الادّعاء، حتى لا نقول إنه سيجد نفسه أمام نقدٍ حادٍّ لخطاب الحداثة ولتناقضاته ومفارقاته. لكن هذا الاستدراك لن يُغلِق المسألة بل سيفتحها مجدّداً من خلال السؤال التالي: إذا لم يكن خطاب الحداثة قد قدّم أجوبة فكرية عن معضلات التقدم والمستقبل، فلماذا إذن تسليط الضوء عليه من جديد؟

سؤالٌ مشروع، لكنه ليس وجيهاً، أو قُل ليس فيه ما يُفحِم. لقد سَبَقَ وألمحتُ في مقدمة الطبعة الأولى للكتاب إلى سببيْن حَمَلاني على الكتابة في الموضوع؛ **أولهما** ما لاحظته في «حَيْفٍ شديد» و«تهميش كبير» تعرّض لهما خطاب الحداثة من قِبَل من تصدّوا لمهمة تأريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر. **وثانيهما** اعتقادي بأن «تأريخاً للفكر يُعْرِض عن تناول الأفكار والمنظومات الفكرية المتباينة في كلّيتها، ويجنح

للانتقائية والتحزّب الثقافي، ليس من تاريخ الفكر في شيء، ولا يَقْبل النظر إليه بوصفه جهداً علمياً (ص ٩). وفي وسعي الآن أن أفصح عن سببٍ ثالثٍ هو اقتناعي بأن خطاب الحداثة في الفكر العربي ـ وكائنةً ما كانت درجةُ نقدي له في الكتاب ـ أعمقُ وأرصنُ من غيره فكرياً ومنهجياً وإشكالياً، وأغْنَى معرفياً، و ـ قطعاً ـ أقلُّ أيديولوجيةً وشعبيةً، إلى كونه أكثر اتصالاً بالمعارف الإنسانية الحديثة والمعاصرة، وأشدَّ ارتباطاً بأسئلة العالم وقضاياه، وأكثرَ قابليةً للإصغاء إلى معطيات الفكر الإنساني، وأقلَّ إصابةً بمرض المركزية الذاتية والاعتداد النرجسيّ بالنفس، أي أقلَّ إصابةً بالأمراض التي تمنع الفكر من التطوُّر. وهذه ـ في ما أزعُم ـ أسبابٌ كافية للاعتناء به، وإعادة الاعتبار إلى مساهمته الفكرية في الثقافة العربية.



رأيت من المفيد إضافة فصلٍ جديدٍ إلى الكتاب ـ في طبعته الثانية ـ عن إشكالية الآخر في الوعي العربي، من خلال حالة فكرية تمثيلية هي أحمد فارس الشدياق. ولم يكن السبب الذي حملني على ذلك هو أن بعض من تناوَلوا الكتاب بالقراءة والمناقشة تساءل عن سبب اقتصاري، في الدراسات التطبيقية، على ثلاث حالات فكرية مصرية(*) وعمّا إذا كانت هذه الحالات تتمتع بصفة تمثيلية لفكرة الحداثة في الوعي العربي، وإنما حملني على ذلك ـ في المقام الأول ـ شعوري بالحاجة إلى تخصيص فصلٍ لدراسةٍ تطبيقية تتناول إشكالية «الآخر» التي عَرَضَ لها الفصل الثالث من الكتاب عرضاً نظرياً. ولم أجد أفضل من الشدياق تمثيلاً لتلك المسألة في الثقافة العربية وتعبيراً عن تلك الجدليات الحادة في وعي الصلة بين الأنا والآخر على نحو ما تناولها ذلك الفصل (الثالث). وإذا كان الشدياق شامياً، فالضرورة وحدها جَمَعَتْه في هذا الكتاب إلى مفكرين ثلاثة شاءتِ الصدفةُ (الموضوعية) أن كانوا مصريين، مثلما شاءت الصدفةُ (الموضوعية) أن يكون أهم شعرائنا وفلاسفتنا وفقهائنا وعلماء كلامنا ومتصوفتنا وعلمائنا في الماضي من العراق، وأن يكون أهم فلاسفة العصر الحديث والراهن من الألمان...

عبد الإله بلقزيز
بيروت، ٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٣

(*) لم يكن مثل هذا السؤال يُطْرَح قبل أربعين عاماً أو يزيد؛ حين وضع الأستاذ عبد الله العروي نَمْذَجَتَهُ للفكر العربي من خلال ثلاثة مفكرين (محمد عبده، احمد لطفي السيد، سلامة موسى)، لم يتساءل أحد عمّا إذا كانت مصريتهم مانعة لتمثيلهم تيارات الفكر العربي.

مقدمة

يحاول هذا الكتاب أن يقدّم مساهمةً متواضعة في إعادة كتابة تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر. وهي محاولة لا تعتذر عن رغبةٍ لديها في إعادة الاعتبار لهذا الخطاب الذي لَحِقَهُ حيْفٌ شديد وتعرَّض لتهميش كبير ـ وخاصة في الربع الأخير من القرن الماضي ـ من لدن معظم من تصدّوا لكتابة تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر من مواقع ثقافية توسَّلت بمقدمات أيديولوجية، وعالنتِ الحداثةَ عداءً صريحاً وقبْلياً حتّى من دون أن تصغي إلى خطابها أو تضعه في ميزان التقدير العلمي! وعندي أن تأْريخاً للفكر يُعْرِض عن تناول الأفكار والمنظومات الفكرية المتباينة في كلّيتها، ويجنح للانتقائية والتحزُّب الثقافي، ليس من تاريخ الفكر في شيء، ولا يَقْبَلُ النظر إليه بوصفه جَهْداً علمياً.

كان الحَمَلَةُ الأوّلون لأفكار النهضة والتقدّم والمعاصرة منذ القرن التاسع عشر، أصحابَ رسالةٍ ثقافية واجتماعية في المجتمعات العربية، وتحمَّل بعضهم أعباء شجاعته في الجهر برأيه في مناخات ثقافية لم تكن دائماً جاهزة لاستقبال مثل ذلك الرأي. وقد يكون البعض منهم غَالَى في التعبير عن مقالته إلى حدودٍ تَنُوء بحمْلها أوضاعُ الثقافة والسياسة والاجتماع فَدَفَع ثمن مغالاته غَرَاماتٍ فادحةً من حريته في الرأي..؛ لكن هؤلاء جميعاً كانوا رجالاً نهضويين، لم تحرّكهم نوازعُ ذاتية، أو مصالح شخصية، بقدر ما شدّتْهم غَيْرَتُهم على الثقافة والمجتمع والأمة، ورغبتهم في مدّها ببعض أسباب النهوض بأوضاعها إلى حيث تَحْتَاز مقومات التقدُّم والمشاركة النّدّية في العصر أُسْوَةً بغيرها من الثقافات والمجتمعات والأمم. وما أشدّ حاجتنا اليوم إلى استعادة هذه

اللحظة الفكرية النهضوية في حياتنا الثقافية والبناء عليها وتَهْوِيَةِ مجالنا الفكريّ المعاصر المعرَّض لحالٍ حادَّةٍ من الاختناق.

* * *

تتناول مادة هذا الكتاب خطاب الحداثة منذ النشأة وإلى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، وإن كان القسم الثاني منه قد انصرف إلى مطالعة سياقات التطور التي قطعها هذا الخطاب في النصف الثاني من القرن ذاته. ولم يكن اختيار هذه الفترة بالذات عبثاً أو مصادفة، وإنما لأن الإنتاج الفكري فيها لم يكن يستند إلى مفهومٍ دقيق وشامل للحداثة عند من كتبوا وألَّفُوا في مسائل المعاصرة والتقدّم والتنوير، إذ لن يبدأ هذا المفهوم (= الحداثة) في التبلور إلا في النصف الثاني من القرن العشرين. ولذلك، كان لا بدّ من إقامةِ عزلٍ بين طوريْن من فكر الحداثة والاهتمام، في مرحلةٍ أولى، بطورها الابتدائي، وفي مرحلة ثانية نتناول طور النضوج الفكري منه منذ بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ومن خلال المتون الفكرية الكبرى، وهو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب الذي نأمل في أن ننتهي من تحريره قريباً.

ينصرف القسم الأول من هذا الكتاب إلى بناء مقدماتٍ عامة حول جدل الأصالة والحداثة في الفكر العربي، وحول جدلية الأنا والآخر بحسبانها جدلية تأسيسية فيه؛ ويهتم القسم الثاني بدراسة تكوين فكرة الحداثة وتطورها، وبوضع حصيلتها في ميزانٍ نقديّ؛ فيما يتناول القسم الثالث المفاهيم الرئيسة في خطاب الحداثة (الحرية، الدستور، العقل، السياسة المدنية، العلم، التنوير) لدى ثلاثة من ممثليه الكبار في النصف الأول من القرن العشرين. وإذا كانت الفصول الخمسة الأولى قد راوحت بين العرض والتركيب، فإن فصوله الثلاثة الأخيرة أتت في صورة دراسات تطبيقية.

عبد الإله بلقزيز

بيروت، ١٧ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦

القسم الأول

الأصالة، الحداثة، الأنا والآخر

الفصل الأول

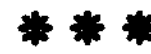
في نقد خطاب الأصالة:
من الفكر إلى الأيديولوجيا

تقترن الدعوات إلى الأصالة والهُويَّة وحفظ الشخصية الحضارية، وما في معنى ذلك، بحالاتٍ وهنٍ في اشتغال الديناميات الاجتماعية ـ الثقافية الدافعة نحو التقدّم والتراكم والصيرورة، وتؤشّر على الميلِ ـ في حركةِ ثقافةٍ أو مجتمعٍ ـ إلى الانكفاء والتراجع في مواجهة أسئلة الواقع والتطور، أو في مواجهة زحف التحولات المنهمرة على الاجتماع والوعي من دون انقطاع. لا تكاد ثقافةٌ تعود إلى نفسها عَوْدَ المُسْتَمْسِك بمقدماته إلا متى اضطربَتْ صلاتُها بحاضرها والمحيط الحاضن، وامتنع عليها التفاعُل الخلّاق مع المعضلات التي يطرحها عليها ذلك المحيط، أو يَحْملها على جَبْهِ بعضِها والكُلّ. يتحوَّل الدّفاع الذاتي، أو الدّفاع عن الذات، إلى ميكانيزم تكراريّ لإعادة إنتاج الماهية والمعنى بسبب انقطاع الصلة بديناميات التغيير وطاقةِ الخلق والتجديد. وأحياناً ما يقوم ذلك الدفاعُ الذّاتيّ مقامَ الإبداع والمشاركة كديناميتين طبيعيتَيْن يفترضهما كلُّ تطوّرٍ سائلٍ: أي غيرِ محجوزٍ أو معاق، فَيَتَبَدّى كفعلٍ من أفعال التعويض النَّفسي تستعير به الثقافةُ نفسها الممانعةَ السلبيَّةَ صيغةً لتمديد كينونتها في سياقٍ مُجَافٍ ومناخٍ نابذ.

من المسلَّم به أن سؤالَ الأصالة لا ينبعث إلا في جوف الثقافات والمجتمعات المكتنزة بالخبرة الحضارية، والذاهبة بعيداً في الاستلذاذ بالنفس والمواريث إلى حدود النرجسية. ليس في مُكْنِ مجتمعاتٍ عديمةِ التراكم، أو ضَعِيفَتِهِ أن تَنْتَبِه إلى نفسِها وإلى

عظيمِ رصيدها فتُعِيدُ رؤيةَ ملامحه في مرآةِ تجربتها الماضية، إذِ المجتمعاتُ التي من هذا النوع، الغالبُ عليها أن تكون مريضةً بالنسيان حيث الأخيرُ ـ في التعيين الفرويدي ـ دينامية سيكولوجية دفاعية ضدّ ما يَنْجُمُ الألمُ عن تذكُّره، أو إعادة استدعائه في الوعي. لكن مشكلة المجتمعات والثقافات المهجوسة بسؤال الأصالة أنها تعاني ثِقْل حضور التاريخ في يومياتها بدرجة شديدة أقرب ما تكون إلى الحالة المَرَضية، وتلك حال الثقافة في المجتمعات العربية المعاصرة.

لا تُذْكَر الأصالةُ إلا في صلةٍ ـ بغير وصْلٍ ـ بالحداثةِ والتغيُّر والصيرورة: وإن كانت صلةَ تَجَافٍ وتعارُض. إذْ لمَّا كانتِ الأصالةُ استدعاءً لموروثٍ يجري الارتفاع به عن معدَّلِ الزمان والتاريخ وإرسالُه كمُطْلَقٍ مُتَعَالٍ، كان الانصراف عنها إلى غيرها فعلاً من أفعال التسليم بالحادث والطارئ، وإسقاطاً للجواهر والماهيات، وإحداثاً غيرَ مشروعٍ في الطبائع، ومسخاً للكينونة. لا تكون الأصالةُ أصالةً إلا متى امتنعت عن أحكام التغيُّر، لأن المتغيِّرَ يَلْحَقُهُ فساد، والأصالةُ صلاحٌ مطلق. ولا تكون الأصالةُ أصالةً إلا في مقابل الحداثة. إذِ الحداثة مُحْدَث وإحداث، وشرُّ الأمور محدثاتُها لأنها في مقام البدعة كما يمكن الاستدعاء الدينيّ أن يُسْعِف دعاةَ الأصالة بوصف نقيضها.



في كلّ مجتمعٍ وثقافةٍ حيِّزٌ من التعبير عن فكرة الأصالة يَضِيق أو يتسع تبعاً للظروف التي يقع فيها ذلك التعبير. الغالب على القول بها والتشديدِ عليه أن يقع حيث تضطرب الأحوال وتنقلب الموازين، ويجد الاجتماعُ السياسيُّ والاجتماع الثقافيّ نفسَه أمام موجاتٍ متدفقة من التحوُّل أو الاختلال، بحيث تهتز بها قواعدُهُ وتَرْتَعِبُ لها أَنْفُسُ الذَّابِّين عن تقاليد الاستمرارية فيه. لا تزدهر دعوات الأصالة حين تنتظم أحوال المجتمع والثقافة على إيقاع تطورهما الطبيعي. يبدأ الإعلان عنها فقط حين يَعْرِض للتطور نفسه خَلَلٌ فتدخل في جملةِ دينامياته عواملُ طارئة (خارجية في الغالب) تهدّد بإحداث تعديلٍ في نظامه، أو في القواعد التي رَسَتْ عليها حركيَّةُ الاجتماع والثقافة.

عَرَضَ للثقافة العربية ـ الإسلاميّة الوسيطة شيء من ذلك التصدّع قادها إلى تأسيس مقالةٍ في الأصالة مبكّرة، وإلى إبداء شديدِ التَّحَسُّسِ من كلّ الأفكار المحمولة على مراكب العقل والاجتهاد بِظَنٍّ أنها في جملة ما يعرِّض ثوابت الجماعة والمِلَّة والثقافة للاهتزاز والانفراط. من يبتغِ اليوم ـ ممتشقاً سلاح التحليل الإبيستيمولوجي ـ أن يُنْزِل

أحكام الإدانة بانكفائية أبي حامد الغزالي أو ابن تيمية الحرّاني، مثلاً، عليه أن يستأنس بمعطيات ظرفيتهما التاريخية التي قضت بتأسيس مقالتيْهما السلفيتين، عَسَاهُ يلتمس لهما «ظروف التخفيف» في الحكم عليهما. فحين يعاين مفكرٌ من طرازهما حَالَ دولةٍ دالتْ خلافتُها وتَشَظَّتْ ممالكَ صُغرى، وحالَ جماعةٍ ذهبت فيها مفاعيلُ الانقسام إلى حدود الحرب الأهلية، و «دارَ إسلام» عادت من مغامرة الفتح واقتحام العالم إلى نقطة دفاعٍ سلبيّ تخوض فيها قتالاً تراجعيّاً في مواجهة عدوٍّ على الأبواب، وفي قلب الدار، كيفَ يحاسبُهما أيُّ نقدٍ بَعْديّ على فَرْمَلَتِهما إيقاع التجديد والاجتهاد والاعتصام بما أقَرَّهُ السلف وقَرُّوا عليه؟!

لا نلتمس عذراً لدعاةِ الأصالة، أو نبرّر لهم مذاهبَ قولهم فيها، إنما نحاول أن نتقصى «أسباب نزول» مقالةِ الأصالة في تاريخنا الثقافي والباعثَ عليها في لحظاتٍ معلومة من ذلك التاريخ. على أن إعادة فهم ـ وحتّى «تفهُّم» ـ سياقات التعبير عنها ليست تبرّر الإعـراضَ عن نقدها ونقد التمذهب بها، لأن في ذلك النقد ما يُميط الحجاب عن الممكنات الأخرى التي انصرف عنها دعاةُ الأصالة إلى دعواهم، والتي كان في مُكْنِهَا أن تؤدِّي وظيفةَ الممانعة الإيجابية دونما تغريمِ المجتمع والثقافة بغرامة الانكماش والانكفاء والتشرنق على الذات.

أولاً: أصالةُ النهضويين

دشَّن القرن التاسع عشر عهدَ اتصال العرب والمسلمين بتاريخِ غيرِ تاريخهم وبقيمٍ وأفكارٍ ومنظومات من غيرِ معهودهم. صدمتْهم مدنيَّةُ أوروبا الزاحفة ووضَعَتْ مجتمعاتِهم وثقافتَهم موضعَ دفاعٍ مستحيل، أو أشبه ما يكون بذلك. كان يمكن نخبهم الفكرية أن تَتَعَوَّذ بمدوَّنتها الموروثة من شرور المدنية تلك والأفكار الوافدة في ركابها، فتنسحب إلى خطوطها الدفاعية الخلفية (= التراث) متحصِّنةً متخندقةً لتمنع نفسَها. ولكن ما أحسن حظَّها إذِ اختارتْ غيرَ هذا السبيل لِجَبْهِ تحدّي الحداثة الوافدة المحمولة في ركاب الجيوش الغازية. قَبِلَتِ التحدي وطَفِقَتْ تبحث في حداثة أوروبا عما أسَّس لها وأسَّس لشوكة هذه المدنيّة الظافرة الجديدة. لم تُعْرِض عن موروث أفكارها وعقائدها ولا عَرَضَتْه على نقدٍ تشكيكي، لكنها ـ في المقابل ـ لم تستذرع به حجَّةً لتأبى بناء الصِّلَة بالأفكار الجديدة التي اصطدمتْ بها حين صدمتْها الحداثة الغربية. والأهمُّ، في ما أقدمت عليه تلك النخب الفكرية النهضوية، أنها أَلْفَتْ في ثقافة أوروبا

أجوبةً، أو موادَّ لأجوبةٍ، عن إعضالات التأخر والانحطاط وأسبابها العميقة: انسدادُ باب العقل والاجتهاد والإغراقُ في ثقافة الحواشي والمختصرات، استبدادُ السلطان السياسي وجَوْرُه، توقُّف العلم وتخلُّف أساليب تحصيل المعاش. إلخ. وكان ذلك يكفيها (= النخبة) كي تضرب بأيديها إلى معارف الأوروبيين وتجربتهم في بناء مدنيَّتهم.

وكم كان دالاً ذلك الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه نهضويو القرن التاسع عشر للتعبير عن مشروعهم الفكري ـ الاجتماعي، حيث مفردات/ مفاهيم: العقل، الاجتهاد، الإصلاح، التنظيمات، الترقّي، التمدن، التقدّم...؛ كانت شديدة الدلالة على أن فكرَهم تأقْلَمَ، تماماً، مع فكرة التغيير الثقافي والاجتماعي، وخَاضَ غمارها من دون تردُّدٍ مدافعاً عن العقل والعلم والحرية والعدل والدستور في مواجهة حال الانحطاط المستمر. وكان شديدَ الدلالة على أنه ما تحرَّجَ من إبداء أوْسعِ انفتاحٍ على فكر الغربيين ونموذجهم الحضاري. كان عليه أنِ يقيم بعضَ مسافةٍ مع كثيرٍ من الموضوعات الفكرية في أوروبا: كالموقف من الدين مثلاً. وكان عليه أن يبرِّر حماسته لنموذج المدنية الغربية بالقول إنّه ينتهل مبادئَه من مبادئ الإسلام، لكنه لم يلتفت كثيراً إلى المناهضين لدعوة الإصلاح، المشكِّكِين في شرعيتها الدينية، مكتفياً بالنظر إلى مناهضتهم من حيث هي غطاء لحمايةِ مصالحَ لهم يهدّدها الإصلاح[1].

ما شَكَّ إلا نفرٌ قليل[2] في أصالة مفكري النهضة المحدثين وحُسْنِ وفائهم لمبادئ دينهم وثوابت حضارتهم. ومع ذلك، نَدَرَ أن تَعْثُرَ على أحدٍ منهم مدافعاً عن الأصالة في وجه التقدّم والتغيير. وإن حَصَل ذلك وهو يحصل لماماً ـ كما في سجال الأفغاني مع الدهريين، أو كما في بعض ردود محمّد عبده على فرح أنطون ـ فلا يكون الدفاع عن الأصالة في مقابل حداثةٍ أو مدنيَّةٍ حديثةٍ تُنْبَذ، وإنما في مقابل نزعة التغريب عادةً: التي رأى فيها النهضويون الإصلاحيون خروجاً صريحاً عن معنى المعاصَرَة نفسِه وتقليداً رثّاً للآخر؛ والحال، إن الأخذ عن الغربيين ليس يشترط إنكار الذات ومَحْوَ شخصية الحضارة التي انْتَسَلَتْ من سُلالتها تلك الذات في ما يروْن.

(١) ذلك ما نستفيده ـ مثلاً ـ من قول خير الدين التونسي ردّاً على القوى المناوئة للإصلاح: «ومن العوائق للتنظيمات ـ وهو أعظمها ـ تعرُّض بعض المتوظفين في تأسيسها وإجرائها لِمَا لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصية التي منها دوام تصرفاتهم في الخطط بلا قيد ولا احتساب». انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٥١ (التشديد منّي).

(٢) انظر مثالاً لهذا الشك، في: عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، ط ٢ (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥).

هذه لحظةٌ نهضوية عربية لم ينكفئ مفكروها إلى الماضي والتراث والذات لِيرجموا العصر والعالم بأقذع الأوصاف والشتائم، مُتَمَتْرِسِينَ وراء فكرة الأصالة. بل هي اللحظة التي أمكن فيها ـ لأول مرة ـ إعادة بناء مفهوم **الأصالة** نفسِه: لا بوصفه يُرَدُّ إلى منظومةٍ مرجعيّة (فكرية، اجتماعية، قيمية) مغلقة وثابتة ومطلقة، بل بوصفه يغتني بجديدٍ يعيد به إنتاج نفسه، أي على النحو الذي لا تكون فيه الأصالة رديفاً للماضي، وإنما قرينة على الحاضر وعلى المستقبل أيضاً. ولقد قَصَدْنَا أن نتحدث عن عيِّنَةٍ محدّدة من أولئك النهضويين هي التي تَجَمَع من سُمُّوا إصلاحيين إسلاميين، ولم نُدْرِج فيها من عُرِفوا بالليبراليين، لأن موقف الأخيرين شديدُ الاعتراض على مبدإ الأصالة من حيث الأساس. أما هدفنا، فكان بيانُ كيف أن المُفْتَرَض فيهم أن يكونوا دعاةَ أصالة ما انزلقوا في تلك الدعوة، ولا اسْتُدْرجوا إلى شرانقها، وإنما جهروا بدفاعهم عن التغيير والتقدّم.

من المؤسف أنه ما قُيِّضَ لهذه اللحظة النهضوية التجديدية أن تستمر لفترات أطول. أتَتْ عليها معاول الطوارئ السياسية فدمَّرت عمرانَها: سقطتِ البلادُ العربية في قبضة الاحتلال الأجنبي، وتجزَّأت أقطارٌ منها إلى دويلات، وأُطِيحَت الخلافة العثمانية وأُلْغِيَ المنصبُ جملةً، فَبَاتَ حتّى الذين دافعوا عن بعض مَن رأوا فيهم قوى التقدّم والتغيير («حزب الاتحاد والترقي» ومصطفى كمال أتاتورك..)، مثل آخرِ الإصلاحيين محمّد رشيد رضا، أدْعَى إلى الانشقاق عن التراث النهضوي الانفتاحي[٣]، والانكفاء إلى موضوعة الأصالة كما في دفاعه عن الخلافة ـ بدلاً من الدولة الوطنية الحديثة ـ في كتابه: **الخلافة أو الإمامة العظمى**[٤]. بَدَا حينَها كما لو أن الوازع وراء فكرة التغيير والتغيير الثقافي ارْتَفَعَ حين خَرَجَ التغيير من يَدِ ـ أو من سلطة ـ الأمة ومفكريها لِيُصْبح سلاحاً وفعلاً يقوم به الأجنبي. كان ذلك ـ إذاً ـ إيذاناً بنكسة كبرى لفكرة التغيير تلك ومدخلاً إلى موقفٍ دفاعيٍّ جديد مُتَحَصِّن وراء متراس الأصالة، ولكن هذه المرة كأيديولوجيا.

---

(٣) انظر في هذا: «من الدولة الوطنية إلى دولة الخلافة: تجديد السياسة الشرعية،» ص ٨١ ـ ١٠١، و«في نقد نظرية الخلافة،» ص ١٠٣ ـ ١٢٢، في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، الفصلان ٤ ـ ٥.

(٤) محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م]). وقد أورد نصَّه كاملاً وجيه كوثراني. انظر: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر**: دراسات ونصوص، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

ثانياً: أيديولوجيا الأصالة

آذنَ ميلادُ الإحيائية الإسلامية وتدفُّقُ تأثيراتها الفكرية، بدءاً من ثلاثينيات القرن العشرين الماضي، ببداية التأسيس «الفكري» للأصالة بوصفها أيديولوجيا. انتقل الوعي العربي سريعاً من «اليقظة» إلى «الصحوة». وإذْ عَنَتِ اليَقْظة خروجاً من سباتٍ مُزْمِن أضاع فيه العرب والمسلمون موعدهم مع التاريخ، واكتشافاً ذَهُولاً للفارق الحضاريّ الذي يفصلهم عن أمم العصر الحديث ومدنيَّته الصاعدة الزاحفة، عَنَتِ الصحوةُ الخروجَ من غَفْلة المسلمين عن دينهم وموروثهم الثقافيّ والحضاري، فكأنما كانوا عنه ساهين في غمرة انغمارهم في مدنيات غيرهم، أو كأنما يُعَانون نقصاً حاداً فيه. يقظة الأوَّلين (= النهضويين) خروجٌ من قيودِ موروثٍ كابحة، وصحوةُ الأخيرين (= الإحيائيين) عَوْدٌ إلى ذلك الموروث والماضي، وبحثٌ عن ملاذٍ فيه: فكراً ومثالاً ومرجعاً. الماضي عند الأولين ليس كُلُّه صلاحاً وازدهاراً، وفيه ما يحمل المسلم على أعمال التصحيح والنقد والمراجعة لمسؤوليته في ما إليه آلتِ الأمة. أما عند الأخيرين، فمثالٌ يُحْتَذَى ومَخْزنُ أجوبةٍ لا تنضب عن مسائل المسلمين في كلّ زمان ومكان.

نحن، إذاً، أمام مقالتين شديدتَي التبايُن: واحدةٌ تَدْفَع في أفق مصالحة الإسلام مع العصر، وإطلاق سلطان العقل، وفتح الأبواب أمام ثقافات الآخرين للانتهال ممّا هو مفيد مِنها، والأخرى تسعى في دقّ الأسافين بين الإسلام والتقدّم، وتكريس سلطان النصّ، وإغلاق الأبواب والمنافذ أمام معارف غير المسلمين وعدِّها شرّاً مستطيراً. تنتمي الأولى إلى حقبةٍ تطلَّع فيها العرب إلى المشاركة في البناء الحضاريّ الإنسانيّ، والانتماء إلى حركة التقدّم، وترتبط الثانية بلحظة الانكسار والحُبُوط التي أعقبت سقوط بلادهم في قبضة الاحتلال. لذلك طَبَعَ فكرَ الأولى إقدامٌ ومراجعة وطبعَ الثانيةَ إدبارٌ وممانعة.

منذ النصوص التأصيلية للخطاب الإحيائي مع حسن البنّا وعبد القادر عودة، مروراً بسيّد قطب ومحمّد قطب وتوفيق الشاوي ومحمّد الغزالي ومحمّد البهي ومحمّد المبارك ويوسف القرضاوي، وصولاً إلى محمّد عمارة وطارق البشري وحسن الترابي وعبد السلام ياسين وطه جابر العلواني وطه عبد الرحمن، انتظم خيطُ اتصالٍ وتواصلٍ بين معطيات الفكرةِ الأصالية - في تمظهراتٍ وتعبيرات مختلفة منها - إلى حيث تكوَّنَتْ منها منظومةٌ أيديولوجية سرعان ما أَمْكَنَ ترجمتُها إلى موقفٍ، بل إلى مشروع اجتماعي - سياسيّ أتتِ الحركات الأصولية المعاصرة تمثِّله وتعبّر عنه، مثلما أَتَتْ تُقَدِّم له فرصة الفُشُوِّ والتعمُّم عبر منابر التعبئة والدعاية وميادين التأثير والحَرَاكِ السياسيَّين.

تستوقفُ القارئَ في نصوص دعاة الأصالة موضوعاتٌ ثلاث تشكل منطلقاتٍ «نظريةً» رئيسَةً لأيديولوجيا الأصالة عندهم:

تقرّر الموضوعة الأولى تفوّق الإسلام على غيره من العقائد والنظم الاجتماعية والسياسية في الموارد والإمكانيات التي يقدمها إلى المنتسبين إليه(٥). وهو تفوُّقٌ يبرّره مركزُ أمّة الإسلام بين الأمم الذي نُصَّ عليها قرآنياً كاصطفاءٍ للذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر(٦). وتُقَرِّر الموضوعةُ الثانية أن مدنيَّة الغرب آيلة إلى اندحارٍ وانحطاطٍ(٧) ماديٍّ وخلقيٍّ(٨) بسبب طبيعتها اللادينية (= اللائيكية)(٩). أما الثالثة، فتذهب إلى القول بعدم حاجة المسلمين إلى «الآخر» (= غير المسلم) في أمور اجتماعهم الماديّ والمعنويّ لأن في موروثهم الثقافي والعَقَديّ والحضاريّ ما يُشْبِع حاجاتهم الحاضرة والمستقبلية. فَيَسْتَكْفُونَ به عن طلبِ غيرِه من غيرهم. وإذْ ذهبت أيديولوجيا الأصالة إلى التشنيع على مدنية «الآخر» وثقافته(١٠) ووصمها بـ «الجاهلية»(١١)، انتهت إلى تأسيس رؤية نرجسية إسلامية تستعيد ذاتاً حضاريةً ـ استعادةً نوستالجية ـ لتأسيس مستقبلٍ عليها.

جوهرُ أيديولوجيا الأصالة مدافعةُ الهويةِ والأنا الحضارية (الثقافية، الدينية، القيمية) نفسَها في مواجهة نقائضِها. وليست نقائضُها سوى ما ليس هيَ، أي ما

---

(٥) «ليس في الدنيا نظام يمدّ الأمة الناهضة بما تحتاج إليه من نظم وقواعد وعواطف ومشاعر كما يمدّ الإسلام بذلك كلّه أممه الناهضة». انظر: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، [١٩٧٩])، ص ٦٠.

(٦) ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾. انظر: القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية ١١٠.

(٧) «إن مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلميّ حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كلّه بنتائج هذا العلم لدوله وأممه، تفلس الآن وتندحر، وتندكّ أصولها وقواعدها». انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٨) انظر أمثلَ تعبيرٍ عن هذه «الأطروحة» في الدائرة الإسلامية غير العربية في: أبو الحسن علي الحسيني الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ (الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د. ت.]). انظر أيضاً تمثيلاً لها في التأليف الإسلامي (العربي) في: سيد قطب: الإسلام ومشكلات الحضارة، ط ١١ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، ومعركة الإسلام والرأسمالية، ط ١٣ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٩) انظر في هذا: Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernite?* (Rabat: Al Ofok impressions, 1998).

(١٠) يقول حسن البنّا: «لا عذر لنا إن جانبنا طريق الحق: طريق الإسلام، واتّبعنا طريق الشهوات والزخارف: طريق أوروبا. وفي طريق أوروبا زينة وبهرج، وفيه لذائذ وترف، وفيه تحلّل وإباحية». وهو يدعونا إلى أن «نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المتع والشهوات». انظر: البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص ٧٣ و٩٩ على التوالي.

(١١) انظر في هذا المعنى: محمد قطب، جاهلية القرن العشرين (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤).

لا يدخُل في حوزة كينونتها كوعي ذاتيّ مطلق، ومنه الغرب وثقافتُهُ ومدنيَّتُه وقيمُهُ ونُظُمهُ المعيارية. ومع التسليم بأن إشكالية الهوية في وعي الأصاليَّة الإحيائية إنما خرجت من رحم لحظةٍ اجتماعيةٍ ـ سياسيةٍ شديدةِ الوطأة على تماسك الاجتماع العربي (الإسلامي) غداة نجاح الجراحة الكولونيالية لنسيجه الكياني وانبعاث تياراتٍ فيه، نُظِرَ إليها وإلى «تغريبيّيها» بكثير من الريبة والتَوجُّس، إلا أنها لم تلتزم مواقعَهَا الدفاعية المفتَرَضة لتمارسَ ممانَعَةً ربّما كانت مشروعة أو ـ على الأقل ـ مفهومة، بل تقدَّمتْ نحو ترجمةِ هُجَاسها من الغرب وحداثته وقِيَمِه عداءً صريحاً وتحريضاً واشتباكاً سرعان ما وَجَدَ من ينتدب نفسَه للتعبير عنه سياسيّاً بل قتاليّاً!

انتهت أيديولوجيا الأصالة إلى ضفافٍ غير مأمونة: إذِ انتقلَتْ من الدفاع عن الهوية في وجه الأجنبي إلى الهجوم عليه باسم الجهاد. وكان ذلك ثمرة انتقالها ـ «فكريّاً» ـ من ثنائية الأنا والآخر إلى «الفسطاطين» أو إلى ثنائية «دار الإسلام» و«دار الحرب»، ثمّ لم تلبث أن دارتِ الحربُ لتطحن الوطن والأمة! شيئاً فشيئاً ما عادتِ الأصالةُ فكرةً دفاعيةً مسالمةً وديعَة: تَطْلُب حفْظَ النَّفس، أو الذَّود عن وجودٍ يتهدَّده المَحْو الحضاري والثقافي من خلال العَوْد إلى الذات والتشرنق عليها، باتَتْ أبعدَ بكثيرٍ من هذا المعنى: غزواً للعالم واقتحاماً لا يَطْلُب أقل من إخضاعه للأنا المجروحة وجَعْله محكوماً بمنطق الأصالةِ ذاتها! قُلْ هُوَ شيء قريب من «عولمة الأصالة» أو إمضاء أحكامها على العَالَمين!

ربَّ قائلٍ إن فكرة الأصالة، في «أصولها» الإحيائية المعاصرة، لم تكن لتتحمَّل كلَّ هذه المآلات، وإنما زِيدَ على مقدماتها مَزيداتٍ ليست من نَسْلِها ولا ممّا في جوفها من ممكنات، وإن أخْذَ الفكرة بجريرة أفعال المقالةِ «الجهادية» والتكفيرية إنما يُجَافِي طبيعة الفكرةِ نفسِها ويَسْتَدْخِل في منطق تطورها معطيات أو دينامياتٍ برَّانية عنها. ولعمري إنّه استدراكٌ اعتراضيّ مردود، لأن التكفيرية الجهادية ليست حادثة سيْر مفاجئة، ولا فِطْراً وطفيليات نَبَتَتْ عشوائيّاً في حَقْلٍ بِكْرٍ لم يَزْدَرِعْهُ أحد، بل أَتَتْ ثَمرةَ فَلْح وازدراع في حَقْلٍ وتُربَةٍ من الأزمة والانسداد وضحالةِ الوعي خَصِيبَة. وآيُ ذلك أن في نصوص الإحيائية الأولى («التأصيلية») جراثيمَ لتلك المآلات: فيها قولٌ نكير على الغرب؛ وفيها دعوةٌ جهيرة إلى معالنته العداء؛ وفيها تحريض عليه وعلى قيمه، و «تبشير» للمسلمين بجُنْدٍ منهم يقتحمون حصونه

ويهزمون قيمه في عقر داره ويدفعونه بالقوة إلى أن يضوي في دائرة الإسلام ويَدين بتعاليمه(١٢).



وصفْنا خطاب الأصالة بالأيديولوجيا ولم نعتبره فكراً لأن معطياته ليست متأسِّسَةً على نسقيّةٍ معرفيّة، والأعمّ الأغلب من موضوعاته مواقف دفاعية ضدّ خطابٍ متماسكٍ (هو خطاب الحداثة الغربية) أو هجومية وصفية (تقريعية). إنّه دعوة إلى شكلٍ ما من التحزُّب الذهني والوجداني أكثر منه دعوة إلى معرفة نظرية. ولذلك سَهُلَ تسْيِيسُهُ وتجنيدُهُ في مشروع الأصولية الإسلامية المعاصرة. نجدّد تنبيهَنا إلى الحاجة الموضوعية إلى قراءةٍ مُنْصِفَةٍ له تُعِيد تَمَثُّل موضوعاته في اتصالها بالشروط الاجتماعية ـ السياسية التي أنتجَتْه، وقَضَتْ بكينونته خطاباً انكفائياً سلفياً سلبيّاً؛ لكن هذا التنبيه ليس مدعاةً إلى تبرير نكوصيته أو التماس الأعذار له(١٣) في ما أفضى إليه من عظيم النوائب على صعيد عقل المسلمين واجتماعهم. لذلك وَجَبَ نَقْدُه.

ثالثاً: مفارقات الأصالة

تُغْرينا مفارقاتُ خطاب الأصالة (الأيديولوجي) بنقد بعض أَظْهَرِ وجوهِها تَبَيُّناً للمتأمّل فيها القارئِ في الخطاب. ونقتضب منها ـ على سبيل التمثيل ـ وجوهاً أربعة:

أولها، لا تاريخية مفهوم الأصالة. إنّه لا ينصرف إلى تعيين نمطٍ من المعرفة والاجتماع مرتبطٍ بحقل نظريٍّ وتاريخيٍّ (اجتماعيّ ـ سياسيّ) محدَّد ومحدود بزمنيَّته،

---

(١٢) في نصٍّ للشيخ حسن البنّا ـ يُقِرُّ فيه بأن مهمة «الإخوان المسلمين» ليست دفاعية (ضدّ مدنية الغرب) بل هجوميّة أيضاً ـ نقرأ: «ما مهمتنا إذاً نحن الإخوان المسلمين؟ أما إجمالاً، فهي أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المتع والشهوات التي جرفت الشعوب الإسلامية، فأبعدتها عن زعامة النبي (ﷺ) وهداية القرآن، وحرمت العالم من أنوار هديها، وأخّرت تقدُّمه مئات السنين، حتّى تنحسر عن أرضنا ويبرأ من بلائها قومنا. **ولسنا واقفين عند هذا الحدّ، بل سنلاحقها في أرضها، وسنغزوها في عقر دارها، حتّى يهتف العالم كلّه باسم النبي (ﷺ)، وتوقن الدنيا كلها بتعاليم القرآن، وينتشر ظلّ الإسلام الوارف على الأرض**». انظر: البنا، المصدر نفسه، ص ٩٩ (التشديد منّي).

(١٣) الظروف الموضوعية التي نشأ فيها خطاب الأصالة هي عينُها التي شهدت ازدهار أفكار التقدّم وتياراته: الليبرالي والقومي واليساري، والأخيران مناهضان للغرب (= الغرب السياسي وأحياناً الغرب الثقافي كما في حالة الماركسيين العرب المناهضين للثقافة البرجوازية والنظام الليبرالي). فكيف نبرّر للأصاليين نكوصيتهم بالأسباب والعوامِل عينِها التي دفعت الآخرين إلى مواجهة الاستعمار والغرب بطريقةٍ أخرى غير القطيعة الكاملة مع منظوماته؟!

بل يميل إلى حسبانه النظام المرجعيّ الوحيد للمعرفة والعمران الإسلاميَّين: عليه أن يعيد إنتاج نفسه دائماً حتّى تتحقق ماهية المجتمع الإسلامي. يحيل مفهوم الأصالة ـ هنا ـ إلى معنى ارتداديّ، أي ترتد فيه ـ أو يجب أن ترتدّ فيه ـ كلّ تواريخ الاجتماع الإسلاميّ إلى لحظةٍ مرجعيّة هي الأُسُّ والجوهر من ذلك التاريخ. وما ليس يُشبهُها من تواريخ لاحقة يخرج عن نطاق التاريخ، أعني: عن نطاق ماهية ذلك التاريخ الخاص بالمسلمين. لِنَقُل، إذاً، إن خطاب الأصالة خطاب ماضويّ. يؤسِّس معيارية خاصة مختلفة لمعنى التطور والتقدّم، بمُقْتَضاها لا يكون التقدُّم انتقالةً ـ كمّيةً ونوعية ـ إلى الأمام، على ما هو مألوف ودارج في مقالات أهل التاريخ والاجتماع والمعرفة، وإنما انتقال عكسيّ إلى الوراء! هكذا تتحول السيرورة (Processus) إلى تراجع والصيرورة (= المآل) إلى البدايات، إلى النواة التأسيسية. يصبح مستقبلنا ـ بهذا المعنى ـ ماضينا، ووفاؤُنا الحَرْفيّ لهذا الماضي أقومَ سبيلٍ إلينا إلى المستقبل. أمّا إن حَادَ المستقبلُ عن خطّ «التطور نحو الماضي»، فَيَؤُولُ إلى «جاهليةٍ» متجدّدة، لأن كلَّ تاريخٍ غير تلك اللحظة المرجعيّة «جاهلية»: تقدَّمتْ في الزمان أو تأخَّرتْ!

الأصالة مطلقٌ يرفع لحظتَها المرجعيّة فوق سائر أحكام الزمان والمكان والحوادث الواقعة فيهما، أو قُل إنّها مطلقية (Absolutiste) لا تَقْبَل تنسيباً. يرفَعُ هذا التعيينُ منها (لنفسها) نفْسَها إلى نصاب الحُرْم! إنّها أشبه ما تكون بالمقدس، أو قُلْ بهذه المثابة. والتعريض بها ـ ولو بغير عنفٍ لفظيّ ـ انتهاكٌ جَلَلٌ للأمر الحَرَام يَتْبَعُهُ ما يَتْبَعُهُ من توابع، وإلا فهو (= التعريض) ـ عند ظروف التخفيف على قولِ رجال القانون ـ فِعْلٌ من أفعال التبديع؛ ومن أتاهُ فَمِنْ أهل الضلالةِ يكون. ولا تكون الأصالةُ قرينةً على الماهيةِ الممتنعة عن الجحود والنكران إلا متى تسلَّحت بأمضى سلاحٍ يحمي مقالتَها، وسلاحُها ذاك ليس شيئاً آخر غير النصّ (الديني) مقروءاً بنصّيَّته. ولكن، إذْ تُصَفِّحُ الأصالةُ (الإسلامية) نفسَها بالنّصّ، وتذود به عن نفسها في مواجهة غارات النقد عليها لِتُبْطِلَه، تُكَرّسُ النزعةَ النَّصّيّة في فهم تراثنا وتُبْطِل فِعْلَ النظر والاجتهاد، فترتكب بذلك جِنَايتين: التوسُّل الانتهازي بالنّصّ الدينيّ لِمَنْع نفسِها (= الدفاع عن نفسها) من النقد، وتكريس ثقافةٍ نصّية ضَحْلة تَمجُّ العقلَ وتَئِدُ التفكير!

وثانيها ـ ويرتبط بالوجه الأول ـ اختراعُ معنى أصوليٍّ للأصالة. فإذْ تُحْسَب الأصالةُ وفاءً للمنظور إليه أصيلاً (في المجتمع والوعي)، لا يُدْرَكُ الأصيل ذاك في سياقاته وديناميّاته الذاتية ـ والتاريخية ـ بل يُنْتَزَعُ منها انتزاعاً لِئَلا يُشَكَّ في أصالته، أي في ثباتِه

ومُطْلَقِه عند القائلين بها. لا بدَّ من تعريفٍ أصوليّ للأصيل، في خطاب الأصالة، حتّى لا «يَتَلَوَّث» بمعنى آخر يغايرُهُ وإنْ كان ذلك المعنى ـ وهو كذلك ـ مما يُحَايِث تكوينَهُ ويدُلُّ عليه. ولسبب لا نَجْهَلُهُ، يتجاهَل الأصاليون أن ما يحسبونه أصيلاً إنما كان جديداً حين ظهوره، وربما كان ـ في وعي جمهورٍ في ذلك العهد ـ بدعةً أو شيئاً بهذه المثابة لأنه لم يكن من عمل أهل المدينة ولا أُخِذَ به في الصدر الأول. ماذا نقول اليوم في أصول التشريع الإسلامي ـ في علم أصول الفقه ـ وهي التي في عداد بضاعة الأصالة عند مَن يناهضون القانون الوضعيّ اليوم: أليست في جملةٍ جديدٍ ابتدعه العقل الفقهي الإسلاميّ في غياب صريحِ النصّ، وقَرَّ عليه المسلمون في جميع أعْصُرهم وأمصارهم على اختلاف مذاهبهم؟ هل نشكُّ في أصالتها لأنها ممّا لم يكن في العهد الأول؟[14] ثمّ ماذا نقول في فتوح المسلمين بعد عمر: على عهد الأمويين مثلاً، هل نُخْرِج الأمصار المفتوحة ـ عُنوةً أو صلحاً ـ من «دار الإسلام» لأنها لم تقع في سلطان المسلمين في الصدر الأول؟ وقِسْ على ذلك.

لا يفعل دعاةُ الأصالة سوى أنهم يخترعون معنى يَنْسُبُونَه إلى حركةٍ (ثقافية، اجتماعية، سياسية) أتت تُمثّل تغييراً عميقاً في القيم والبُنى والعلاقات والمؤسسات، ولم تكن خاتمةَ مطاف التغيير والتقدّم في مسار الثقافة والاجتماع والأمّة. إن تحنيط تلك المنظومة المرجعيّة واحتباس التفكير في نطاق معطياتها رديفٌ أيديولوجي لفكرة «نهاية التاريخ» التي «بشَّرت» بها الأصولية الليبرالية (بل الليبرالجيّة) الأمريكية الجديدة[15].

(١٤) ردَّ ابن رشد على مَنْ ناهضوا المنطق بتِعِلَّةِ أنه بدعة قائلاً: «وليس لقائلٍ أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقليّ بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول. فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة. فكذلك يجب أن يُعْتَقَد في النظر في القياس العقليّ». انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٨٩. ومعاناة ابن رشد مع المعادين للفلسفة والعلوم العقلية ـ المستندين إلى تكفير الغزالي للفلاسفة في القضايا الثلاث الشهيرة: قِدَم العالم، علم الله بالجزئيات، المعاد. هي عينُها معاناة العقلانيين العرب المعاصرين مع التكفيريين الجُدُد، مع فارقٍ أن ليس في الأخيرين حجَّةَ إسلامٍ كالغزالي. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة.

(١٥) شبيهٌ هذا التواؤم بين أيديولوجيَتي الأصالة ونهاية التاريخ بالتلاؤم بين «صدام الحضارات» عند صمويل هانتنغتون وبين «الأطروحات» الأصولية الإسلامية التي تلقفتها فقسَّمَت العالمَ بمقتضاها إلى «فسطاطين» مشتبكين. انظر نقدنا لها في مقدمة الطبعة الثانية لكتابنا: بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر. وانظر أيضاً كتابات رضوان السيد في موضوع الأصولية.

وثالثها، مذهبيةُ مفهوم الأصالة واستواؤُهُ على معنى يُجَافِي ما يُظَنُّ أنه معناهُ الأصل عند من يقول به. فقد يُقال إن في اجتماع الأمَّةِ وثقافتها ثوابتُ عبر التاريخ هي مخزن الأصالة. وقد يصحّ ذلك إن كان قُصِدَ به الثوابتُ العَقَدية الإسلامية(١٦). ولكن ماذا بعد هذه الثوابت ممّا ليس مَوْضِعَ إجماع، بل مما يعتري النظرَ فيه من تعدُّدٍ في الرأي واختلاف؟ فالشيء لا يكون أصيلاً إلا متى وَقَعَ الإجماع على أنه أصيل، وليس ذلك مما تَأَتَّى أمْرُهُ في تاريخنا الوسيط والحديث. وحين لا يكون إجماعٌ على أصالةٍ، فلأنَّ فريقاً أو أكثر يَشْتَمّ في الأمر رائحةَ إحداث (= ابتداع) تمنعه من التسليم بأصالته وأصوليته. هل تسلِّم الأشعريَّةُ - وهي الغالبية الغالبة في العقيدةِ اليوم - بأصالة الكلام المعتزليّ في الذات والصفات والقضاء والقَدَر بحيث يكون العَوْدُ إليه الآن تمسُّكاً بأصالةٍ؟ هل الجعفرية أصيلة عند الحنابلة، أو الحنبلية أصيلة عند أتباع فقه الإمامية؟ هل التخلِّي عن الجزية عند فقهاء الإسلام المعاصرين يقع في باب نقض الأصالة وإسقاطها؟ هل حرمان المرأة من حقّ المشاركة السياسية شيءٌ في باب الأصالة؟ هل رفض إيداع الأموال في البنوك بفائدةٍ ينتمي إلى الأصالة؟

لا أصالةَ في القول بذلك باسم الأصالة. نخالها مضاربة أيديولوجية تلك العصبيّة المذهبية لفكرة الأصالة ضدَّ مَنْ يفترضون أن التقدّمَ مصلحةٌ (والمصلحةُ من الدين)، أي ضدّ من يتهمهم دعاةُ الأصالة بالانشقاق الثقافي والحضاري والتَّغَرْبُن والتقليد الرّثّ أو التبعية للنموذج الثقافي والاجتماعي الغربي. والأدْهَى والأَمَرُّ أن أولئك الذين يَرْجُمُون العقل الغَرْبيّ ويكفِّرون من أَخَذَ ولو بقليلٍ من مبادئه هُمْ أنفسُهم مَنْ يُمْعِن في استهلاك مُنْتَجَاتِه السلعية والتقنيـة بغير حرج(١٧)! هل من صلةٍ لذلك بالأصالة؟ ما ظَنُّنَا في فعلهم إلا أنه فَصْل في باب النفاق: وهو مرذولٌ شرعاً لأنه صنْوُ الشيْطَنَة.

أما رابعها، فمعاداة خطاب الأصالة للتقدّم والتغيير (الثقافي، الاجتماعي). فإذْ يلتزم موقف الرفض القاطع للانفتاح على العالم، ولمبدإ التثاقف (= التبادل الثقافي)، يحكم على نفسه بالانسحاب من التاريخ الإنساني والتقوقع على الذات، واجترار الموروثِ من دون تَحْيينٍ وتَأْرَخَة، والإمعان في الادِّعاء السادر بامتلاك الحقيقة المطلقة وغَنَاءِ النَّفْس

---

(١٦) وإنْ كان يجوز لنا - مع ذلك - أن نتساءل عن نصاب الإمامة من تلك الثوابت عند مَن يقول بها ومَن يُخْرِجها من دائرة العقيدة معتبراً أنها من الفقهيات: وهي موضوع اختلاف.

(١٧) كان عبد الله العروي قد نبَّه مبكّراً إلى هذه المفارقة في السلوك العربي تجاه الحداثة: استهلاك ثمراتها الاجتماعية والاقتصادية والتقنية ورفض المقدمات الفكرية التي أنتجت تلك الثمرات. انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣).

عن معارف الآخرين وتجاربهم! والأدْعَى إلى القلق حين تتحول هذه العقيدة الانكفائية من مجرَّد هلوساتٍ ذهنية إلى إيمانيات سياسية، بل إلى ممارسات مادية وخيارات برنامجية في ميدان الحَرَاك السياسي. وهو ما شَهِدنا مثالاتٍ له في عَمَلِ الإسلامية السياسية في السنوات الثلاثين الأخيرة، والعَشْرِ الأواخر منها على وجه التحديد. أما حين يصل صدى تلك الأفكار إلى السلطة ـ ولا مِرْيَةَ في أن تجربة سلطة حركة «طالبان» في أفغانستان أعلى تمثيلٍ ميدانيٍّ لها ـ فعلى الرُّشْدِ السلام! عندها لا تعود الأصالة مجرَّد أيديولوجيا نكوصية، ارتدادية، بل برنامجَ عملٍ للانحطاط الحضاريّ والتصحُّر العقلي.

خطاب الأصالة هنا ليس شيئاً آخر غير **خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ**. سينجح في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء جسور[١٨]، لكنها ـ قطعاً ـ القلاعُ التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذَّوْد عن حياضها. قد تُؤْذي العامل إن جنحت للهجوم طريقةً للدفاع، لكن الأذى يقع على الوطن والأمة. هل كانت «غَزْوَتَا نيويورك وواشنطن» شيئاً آخر غير هذا؟!

لا يبدأ تاريخ التقدّم والحداثة، إلا من نقد الأصالة وبيان لاأصالتها. فمتى ندشِّن مرحلةَ نقدٍ معرفيّ رصين لمقالةٍ أيديولوجية ضحلة سيكون ضرورياً لإنتاج حداثة فكرية حقيقية.

(١٨) العبارة مستقاة من المستشار طارق البشري في معرض مقارنته بين حسن البنّا وسيّد قطب. انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**، في المسألة الإسلامية المعاصرة (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٣٣.

الفصل الثاني

الحداثة: من النهضة إلى النكسة

أولاً: مقدمات

ـ أ ـ

للحداثة في الفكر العربي المعاصر تاريخ. من المفهوم، إذاً، أننا لا نعني بها نظاماً متكاملاً من الأفكار وُجِدَ في لحظةٍ ما من تطوّر هذا الفكر وجوداً ناجزاً. وهي هنا يصدُق عليها ما يصدق على الحداثة في الفكر الغربي. فهذه أيضاً لها تاريخ، ولم توجد كمنظومة شاملة في لحظةٍ بعينها على نحوٍ قد يوحي بأنها اكتملت لحظةَ ميلادها. تلك موضوعة سنبحثها، في هذا الفصل، على نحوٍ نحاول فيه استعادة السياقات المختلفة لميلاد مقدمات رؤية حداثية في الوعي العربي، ولصيرورتها نحو التبلور والاكتمال، من دون أن نعيد تكرار ما ستهتم الفصول القادمة من هذا الكتاب بتناوله. وعليه، لن ننصرف إلى استعادة سياقاتٍ تاريخية وسياسية نمت فيها فكرةُ الحداثة وتكوَّنت خطاباً، بل يعنينا ـ في المقام الأول ـ مطالعةُ سياقاتها الفكرية، أي تطوّرها بما هي فكرةٌ في الوعي العربي، على الرغم مما نَعِيهِ من صعوبةٍ ـ حتّى لا نقول من استحالةٍ ـ في إقامة الفصل والتمييز بين الفكريِّ والسياسيِّ في النظر إلى تلك السياقات.

لا حاجة إلى القول، إذاً، إنّ تاريخ فكرة الحداثة هو بالذات تاريخ وعيها بنفسها كمشروعٍ ثقافي. ذلك أن هذه الفكرة لم تقدِّم نفسها تلقائيّاً ودائماً كمصادفة معرفية في تاريخ الفكر العربي المعاصر، أي كممارسة فكرية لا واعية أو قليلة الانتباه إلى ما تنهض به من أدوار، أو إلى ما تطرحه على نفسها من أدوار، وإنما أدركت ـ منذ البدايات ـ أنها خطاب ثقافيٌّ جديد يقترح على الوعي العربي رؤية مختلفة للعالم والمجتمع والثقافة متمايزةً عن الرُّؤى والتصورات السائدة. كانت تعرف أنها تَحْمِل رؤية قد لا يتحمَّلها المجتمع والوعي لجِدَّتِها ولمجافاتها السائد والمألوف، وأنها ستدفع ثمناً مرتفعاً لمصادمتها يقينياتٍ راسخةً في المجتمع والوعي ذَيْنِك؛ ومع ذلك، لم تتراجع عن أداءِ دورٍ فرضته عليها طبائع التطور. ربَّما تحايلت وداهنَتْ أحياناً لَوْذاً بسلامةٍ ذاتيةٍ من غضب التقليد وعُنْفِه؛ وربَّما تراجعتْ عمَّا أفصحتْ عنه في أحايين أخرى بعد أن تَبَيَّنَتْ لها الحدود المتواضعة لممانعتها التقليد. لكنها، في الأحوال جميعاً ما استسلمتْ أمام زحف التقليد ولا سلَّمت له بسلطانه، بل استأنفت مغامرتَها الفكرية في أشكالٍ من التعبير مختلفة ومتباينة اختلافَ وتبايُنَ أشكال الهيمنة التي بَدَتْ فيها ثقافة التقليد. ومع ذلك، علينا أن نعترف بأن الكتّاب والمفكرين العرب الذين يقبلون التصنيف ضمن تيار الحداثة الثقافية لم يكونوا يملكون ـ منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتّى منتصف القرن العشرين ـ معنى الحداثة نفسه الذي يملكه مثقفو الغرب. أقصد ـ هنا ـ معناها الفلسفي. كانت الحداثة عندهم ترادف الانتصار للفكر الحديث وللأدب الحديث على حساب القديم. وليس في ذلك مبعث غرابة، إذِ الوعي بالحداثة وعيٌ تاريخي، أو قل له تاريخُه الذي تطوَّر فيه قبل أن يصبح وعياً حداثياً في النصف الثاني من القرن العشرين.

ـ ب ـ

من المسلَّم به أن تاريخ الحداثة في الفكر العربي المعاصر تاريخ خاصّ، هو تاريخ هذا الفكر نفسه، وأنه ليس يقبل القراءة إلا في شروط تطوُّره الثقافي، أو قُلْ بعيداً عن أيّ شكلٍ من القراءةِ يُخْضِعُهُ لمعايير التطور التاريخي لفكرة الحداثة في مجتمعاتٍ وثقافاتٍ أخرى. يَسْقُط مبدأ المقارنة هنا بين الحداثة الفكرية العربية وسواها من الحداثات الأخرى لأنه مبدأٌ لاتاريخيّ. نعم، قد تكون المقارنة مفيدة إن كان الغرض منها إلقاء الضوء على الفارق بين التجارب الحداثية، وعلى مواطن التمايُز والخصوصية بينها، وحتّى على الإيقاعات التي تتحرك بمقتضاها كلّ محاولةٍ من تلك المحاولات

في الحداثة. أما المقارنة المشدودة إلى فكرة الخَطِّيَّة الواحدة في التطور التي قد تنجم عن قراءة كلّانية: مركزية وعامة، لتطوُّر التواريخ الثقافية، أو المشدودَة إلى فكرة نموذج الحداثة الواحد، فلا تؤسِّسُ معرفةً صحيحة بذلك التطوُّر، حتّى لا نقول إنّها تنتهي إلى إنتاج نظرة ميتا ـ تاريخية للثقافات.

ثمة حاجة، إذاً، للتشديد على فكرة النسبية في النظر إلى تاريخ فكرة الحداثة في الوعي العربي المعاصر. والنسبية هنا تُؤْخَذُ بمعنيَيْن متضافريْن: **نسبية في التراكم**، ونسبية **في المنظومية المعرفية**. حين يقع الحديث عن حداثة فكرية أو ثقافية عربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أو في القرن العشرين، لا يجوز ـ بأية حالٍ ـ استحضار نموذج الحداثة الغربية كمعيار وحيدٍ وأوحد وتنزيله لقياس منسوب الحداثة في فكرنا العربي. ينبغي بالعكس أن يُنْظَر إلى تلك الحداثة **في سياقها التاريخي الثقافي الخاص** كلحظةٍ جديدةٍ ونوعيةٍ وخارجةٍ عن المألوف فيه، ومحاكمتها بهذا المعيار (التاريخي النسبي). أية قراءةٍ أخرى غير هذه تُهْدِر المعيار التاريخي وتُنْتِج تأمُّلات ميتا ـ تاريخية للفكر والثقافة والحداثة. الحداثة تراكمٌ تاريخي طويل الأمد وليست وحْياً نورانياً يُقْذَف فجأةً في رُوعِ ثقافةٍ ما فتصبح ثقافةَ حداثةٍ من دون «تقديم مقدّماتٍ وتمهيدِ أصولٍ» على قول أهل الفقه في ثقافتنا. وما يقال عن تراكمُ الحداثةِ يقال عن منظوميتها. لا تتحوَّل موضوعاتٌ حداثية إلى منظومةٍ للحداثة فجأةً و«من دون سابقِ إنذار»، وإنما المنظومية (أو النسقية) حصيلةُ تراكمٍ ثقافيّ طويل. هكذا كان حالها في التاريخ دائماً: لم تظهر الفكرة الليبرالية في زمنٍ واحدٍ مطلق، بل خضعت لتطوّر طويل استغرق قرنيْن ويزيد قبل أن تصبح منظومة. ولـم تكتمل منظومة نقد العقل مع إيمانويل كانط في نهاية القرن الثامن عشر، بل احتاجت إلى تاريخٍ طويل من التفكير صنَعَتْهُ مساهمات متنوعة في القرنين التاسع عشر والعشرين (النيتشوية والفرويدية والهيدغرية والفوكوية) حتّى تستويَ منظومةً فكرية.

لا تنتمي هذه الملاحظة إلى فكرة الخصوصية المنغلقَة. تؤْمن بأن قيم الحداثة كونيةٌ تشمل المجتمعات والثقافات كافة، ولا تقبل التمييز والانتقائية. لكن كونيتها لا ترادف في المعنى تحقُّقها الانطباقي الكامل في سائر المجتمعات والثقافات على النحو نفسه الذي تحققت فيه في مركزها، وفي الزمن نفسه. حين ننتهي إلى مثل هذا الضَّرب من الاعتقاد نخرج من المعرفة والتاريخ إلى الميتافيزيقا.

- ج -

لم تختلف فكرة الحداثة في المنشإ والصيرورة عن غيرها من الأفكار الكبرى التي شَغَلَتِ الوعي العربي المعاصر، مثلها في ذلك مثل الأصالة والهوية والوحدة والاشتراكية وسواها: بدأت فكرةً وانتهت إلى أيديولوجيا، وتلك مشكلة أزمنت في الفكر العربي منذ بواكير ميلاده الحديث[1]. وثمة أسبابٌ عديدة تفسِّر ذلك الانتقال بفكرة الحداثة إلى أيديولوجيا، بل إلى خطابٍ سياسيٍّ فجّ أحياناً؛ وقد تكون لها علاقة بالصراع الثقافي الحادّ الذي أَوْجَدَ باستمرار بيئةً ملائِمَةً لإخراج الأفكار من سياقاتها المعرفية الخاصة والزّجّ بها في أتون الصراعات الأيديولوجية المشدودة إلى أهدافٍ غير معرفية، وغير قابلة للإدراك إلا ضمن جدليات الصراع بين الأفكار وخلفياتها غير المعرفية التي ترمُز إليها[2]. لكن الأهمَّ من ملاحظةِ ذلك الانتقال بمسألة الحداثة من صعيد الفكرة النظرية إلى صعيد الأيديولوجيا أنه (أي الانتقال) فَتَحَ الباب أمام إفقارٍ معرفيٍّ لفكرة الحداثة نفسها. إذ سريعاً ما أَلْفَتْ نَفْسَها في موقعٍ دفاعيٍّ تراجعيّ: من فكرةٍ تملك تفوُّقاً معرفيّاً على غيرها من الأفكار التي سَبَقَتْها واستمرتْ في الزمان، أو جايَلَتْهَا وكانت لها مُنَافِسَةً، إلى أيديولوجيا لا جمهورَ لديْها يَحْمِلها وينافح عنها أمام أيديولوجياتٍ أخرى لها سلطانٌ في الناس وجمهورٌ من الأتباع يكرِّسُ هيمَنَتَها في الحقل الثقافي.

ولقد زَادَ مع الزمن معدَّل الكثافة في المحمول الأيديولوجي لفكرة الحداثة، وخاصة حينما انتهى أَمْرُ السلطان والفشوّ الثقافي لفكرة التقليد المتجدّدة وخطابها الأصالي في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين الماضي. بَدَتِ الحداثةُ حينَها فكرةً نخبويةً أكثر من ذي قبل؛ وبَـدَلاً من أن تستأنف «مغامرةَ» الإقـدام والاقتحام التي بدأتْها منذ القرن التاسع عشر، وقَطَعَتْ فيها أشواطاً في النصف الأول من القرن العشرين، وَجَدَتْ نفسها فجأةً مندفعَةً إلى انكفاءٍ اضطراريّ أمام زحف خطاب التقليد

(١) انظر رأينا مفصَّلاً في: عبد الإله بلقزيز، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٢)، وعبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، أزمة الفكر السياسي العربي، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

(٢) لا يمكن مقاربة الأفكار في هذه الحال بوصفها مادةً معرفية صرفاً أو معزولةً عن سياقات التعبير عنها أو عن الرهانات المؤسِّسَة لذلك النمط من التعبير عنها، بل لا بدَّ من أن تقع مقاربتُها ـ هنا ـ من موقعٍ منهجيّ مناسب هو علم اجتماع الثقافة الذي يعيد قراءة النصّ المعرفي في سياقاته غيرِ المعرفية تلك، ليكشف عنْ دلالةِ الفكرة في اتصالها بشروط التعبير عنها. انظر نموذجاً لهذه المقاربة في: برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٦]).

المتزوِّدِ من فشل فكرة الحداثةِ نفسها وفشلِ مشروعِها الاجتماعي والثقافي والسياسيّ الذي حَمَلَتْهُ نخبٌ عربية حداثية منذ منتصف القرن العشرين الماضي: الليبرالية والقومية واليسارية!

ثانياً: الحداثة: سيرةُ ميلادٍ وسياقُ تطوّر

ـ أ ـ

ليس شيْئاً في باب الاكتشاف العظيم أن يقال إن فكرة الحداثة وُلِدَتْ ـ في تاريخنا العربيّ الحديث ـ في ركاب زحفٍ سياسيّ وعسكريّ أوروبـيّ امتدَّ زماناً منذ غزوة بونابارت لمصر، في خواتيم القرن الثامن عشر، إلى انهيار الإمبراطورية العثمانية وميلاد تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى. تلك حقيقة تاريخية مُسْتَهْلَكَة في كتب التاريخ الثقافيّ الحديث. لكنها (حقيقة) ترتّب عند كثير من الباحثين العرب استنتاجاً يقضي بالشكّ في أصالة ميلاد تلك الفكرة، وفي شرعيتها التاريخية أو الوجودية، بحسبانها وُلِدَتْ بعمليةٍ قيصريةٍ من خارج[3] ولم تنشأ في سياق ثورة ثقافية ذاتية في جوف المعرفة العربية ـ الإسلامية الموروثة. ولم يكن دمغها بتهمة الهجانة والاستيراد ممَّا أَنْزَلَتْهُ بها قراءاتٌ أصاليَّة ـ سلفية أو سلفية جديدة ـ وإنما شاركتْها فيه قراءاتٌ أخرى تنتسب إلى المنظومة الثقافية للحداثة نفسِها: وإن من مواقع غير ليبرالية[4].

من نافل القول إن مَنْ يبحث عن حداثةٍ ثقافية محلية صافية من أية أخلاطٍ أو تأثيراتٍ خارجية، وناجمة عن تطوّرٍ ذاتيّ ثقافي محض، فلن يجدها في كلّ بقاع العالم، بل لن يجدها إلا في مراكز الحداثة نفسها وهي على أصابع اليديْن تُعَدّ. إن من يدعونا

---

(٣) هذا أيضاً ما كان يقال عن ميلاد علاقات إنتاج رأسمالية في المجتمع العربي في القرن التاسع عشر، حيث نُظِر إليها كعلاقات مفروضة من خارج بفعل عملية الرَّسْمَلَة (Capitalisation) الاستعمارية وليس نتيجة تفكك بُنى الإنتاج قبل ـ الرأسمالية. وهو ما قاد إلى نظريّة التبعية للميتروبول الإمبريالي. انظر مثاليْن لهذه المقاربة ـ على اختلافٍ بينهما في المنظومة المفاهيمية ـ في: Samir Amine, *Le Development inégal* (Paris: Minut, [n. d.]), ومهدي عامل، **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**، ٢ ج في ١، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**.

(٤) ساهمتُ في مثل هذه القراءة لتاريخ الحداثة، في: عبد الإله بلقزيز، **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ** (الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩)؛ برهان غليون: **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨)؛ **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ومجتمع النخبة، دراسات الفكر العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، وسهيل القش، **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

إلى مثل هذا التمثُّل للحداثة، يدعونا إلى إسقاط المساهمة الثقافية لقسمٍ كبير من المجتمعات والثقافات من رصيد الحداثة الثقافية. والنتيجة؟ دَفْعنا إلى تكريس فكرة المركزية الثقافية الأوروبية وإعادة إنتاجها في ثقافاتنا بعيداً عن مصانعها الأيديولوجية في الميتربول الثقافي الغربي! من يقول إن الحداثة مستوردة في مجتمعاتنا ـ لأنها لم تنبع منها ـ كمن يقول إن المسيحية مستوردة في أوروبا وأمريكا لأن منبعها شرق المتوسط، أو كمن يقول إن الإسلام في إندونيسيا وماليزيا والصين والهند وباكستان ومالي والسينغال مستوردٌ لأن مصدره شبه الجزيرة العربية!

لِنَدَعِ الدين جانباً ولنأخذ أمثلةً من الثقافة ومن الحداثةِ نفسها. هَاكُم مثالاً من ثقافة المسلمين في عصرها الذهبيّ الوسيط. لا يماري مسلمٌ اليوم في أن الثقافة العربية ـ الإسلامية كانت ثقافة كونيةً، أو بهذه المثابة، بين القرنين الثالث والخامس الهجريَّيْن (التاسع والحادي عشر). يُقِرُّ بذلك دعاةُ الأصالةِ كما دعاةُ الحداثةِ. لكن هذا الاستنتاج قلَّما يصرِّح ـ وخاصّةً عند الأصاليين ـ بمقدّماته. ومقدّماته أن النهضة الثقافية الإسلامية ما أَمْكَنَ أمرُها إلا في سياق انفتاح المسلمين على الثقافات الخارجية: الفارسيّة واليونانية والهلينستية عموماً. هل نشأت علوم اللغة والبلاغة والنّحو إلا من العلاقة بالتراث الفارسي؟ وهل قامت الفلسفة والمنطق وعلوم الحساب والهندسة والكيمياء والبصريات إلا من تأثيرات الثقافة الإغريقية والثقافات الغنوصية؟ حتّى الفقه وأصول الفقه ـ حيث حضارتنا حضارةُ فقهٍ كما قال الجابري[٥] ـ هل قام بمعزلٍ كاملٍ عن تأثير القانون الروماني الذي سيكتشفه المسلمون في البلاد المفتوحة ـ الخاضعة سابقاً لبيزنطة ـ كما اكتشفوا نظم الدواوين والخراج في الأمصار التي كانت تحت سلطان الفرس والروم؟ وعليه، هل نُسْقِط من تراثنا الثقافي الوسيط علوم اللغة والنحو والمنطق والرياضة والكيمياء والفلسفة والتصوُّف وأصول الفقه وعلم الكلام بدعوى أنها لم تنبع من مواريث الإسلام ومن منابعه الصافية وإنما من تأثيرات خارجية دخيلة عليه[٦]؟!

هل نضيف مثالاً آخر من الحداثةِ نفسِها في مركزها التاريخي: الأوروبي، وفي امتداداتها العالمية؟ لا يجادل أحدٌ اليوم في أن ألمانيا والسويد والنرويج وبلجيكا والنمسا وسويسرا.. من المراكز المتقدمة للحداثة إجمالاً وللحداثة الثقافية تخصيصاً. ولكن،

(٥) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١).

(٦) ماذا يتبقى من تراثنا «الأصيل» إذاً: الشعر والتفسير والمغازي والسيرة وروايات الأخباريين؟!

هل لنا أن نجادل في أن حداثَتَها إنما أتت محمولةً في ركاب الغزو الفرنسي والبريطاني والهولندي ولم تأتِ من الانهيار التلقائي للعالم القديم في تلك المجتمعات؟ ثمّ إن أحداً لا يجادل في أن الولايات المتحدة وكندا وإيرلندا وأستراليا ونيوزيلاندا والمكسيك والبرازيل والأرجنتين.. من مراكز الحداثة المتقدمة اليوم. ولكن هل نشأت فيها هذه الحداثة إلا من طريق الغزاة البريطانيين والفرنسيين والإسبان والبرتغاليين؟ وتستطيع أن تقول الشيء نفسَه عن مجتمعات آسيا المتقدمة وثقافاتها: استعار اليابان حداثته من الغرب؛ واستعارتِ الصين حداثتها من اليابان؛ واستعارتِ الهند حداثتها من البريطانيين. وكان لأستراليا تأثيرها في إندونيسيا، وللصين تأثيرها في ماليزيا، وللبريطانيين تأثيرهم في بعض الصين (هونغ كونغ وتايوان)، ولليابان تأثيرُهُ في جنوب كوريا. وقبل ذلك، كان لفرنسا تأثيرها في روسيا القيصرية وفي تشيكيا[٧]، وكان لألمانيا والنمسا وإيطاليا تأثيرها الثقافي العميق في روسيا[٨].

لم تكن ألمانيا أو روسيا أو اليابان أو الصين أو الهند أقل اعتزازاً بتراثها الثقافي التاريخي، وآدابها القومية من البلاد العربية. لكنها لا تطرح على نفسها ـ وفي ثقافتها ـ سؤال الأصالة والحداثة على نحوِ ما تطرحه الثقافة العربية على نفسها منذ قرنين! ولا تجد غضاضةً في الانفتاح والانتهال والمثاقفة من دون عُقَدٍ أو مركَّباتِ نقص مثلما تجد المجتمعات العربية ـ وتيارات الأصالةِ فيها ـ نفسَها! تُشْبِهُنَا تلك المجتمعات في كثافةِ التاريخ والتراث الذي تَحْمله. لكنَّنا دونها قدرةً على التَّخَفُّف من أعبائه، أو قُل على التخفُّف من الأعباء التي يفرضها على إرادة التراكم والانفتاح والتقدّم في مجتمعاتنا وثقافتنا. لذلك تقدَّموا وتأخَّرنا!

ـ ب ـ

لا ضَيْرَ إذاً في أن تنشأ المقالة الحداثية في ثقافتنا المعاصرة في امتدادِ تأثيراتِ ثقافية وافدةٍ من خارج، وغالباً في ركاب الغزو الأجنبي. لسنا نشُذُّ في ذلك عن غيرنا في العالم الحديث. سيقال إن ظروف النشأة والتكوين تلك أنتجتْ حداثةً شوهاء وهشّة، شديدة النخبوية أو معزولة في محيطها الثقافي، وهذا صحيح من غير شكّ؛ وقد يكون

(٧) هل ثمة من دليلٍ على ذلك أكبر من القطعتين المعماريتين الساحرتيْن اللتين خَلَّفَهُما التأثير الفرنسي في هذيْن البلديْن: مدينة سان بترسبورغ ومدينة براغ اللتين بُنِيَتَا على مثال العمارة الفرنسية الكلاسيكية، وأكبر من أدب بلزاك وزولا في الأدب الروسي؟

(٨) التراث الموسيقي السيمفوني الجرماني (الألماني ـ النَّمْسَوِيّ) وتراث الأوبرا الإيطالية نموذجاً.

ذلك شأنها في الصين أو في الهند أو في تركيا. ولن نقول مع القائلين إنّها الثمن الواجب دفْعُه حتّى تكون حداثةٌ ويستتبّ لها الحال في جوف ثقافتنا، لأنه ثمنٌ فادح ما برِحَت ثقافتُنا تدفعه من استقرارها وتوازنها حتّى اليوم، وإنما نقول إن عزلتَها ونخبويتَها ـ وهي حقيقة مؤكّدة ـ ليست حجّةً عليها ولا دليلاً على انعدام الحاجة إليها. ذلك أن الأفكار الكبرى في التاريخ تبدأ دائماً بدايةً صعبة، وتعيش على الهامش لفترةٍ قد تَطُول أو تقصُر، وحين لا يستقبلها الناس بالرضا والقبول، فليس معنى ذلك أنها غير ذات قيمة. إن التطور والتحوّل والصيرورة متنزّلةٌ في التاريخ منزلة القانون أو الناموس: ما هو قديمٌ اليوم كان جديداً حين انبثاقه، وما هو حديث الآن سيصبح قديماً في المستقبل.

لكنَّ الفارقَ عظيمٌ بين الحداثة وبين التقليد الرثّ للغرب (التَّغَرْبُن). الحداثة إبداعٌ واقتحامٌ يجذِّف ببطولةٍ ضدّ التيار كي يؤسِّس للنفس مكاناً. أما التَّغَرْبُن[٩]، فيرادف التبعية الفكرية والكَسَل المعرفي والتسوّل الثقافي والتَّعيُّش من إبداع الآخرين وتحويل المعرفة من إنتاج إلى ترجمةٍ وتردادٍ مُمِلّ ورتيب لما قاله الآخرون. إنّه القفى الموضوعي للسلفية: كلاهُما يُؤْمِنُ بِسَلَفِهِ الصالح ويأخُذُ عنه بإفراط، ويردِّدُ «تعاليمَه» كما تُرَدَّدُ الأورادُ والأذكار. وكلاهُما يكتفي من المعرفة بشرح المتون والتعليق عليها في الحواشي أو تقديمها في مختصرات! ما أكثر «الحداثيين» العرب الذين لا دورَ لهم سوى إتيان فِعْلِ العَنْعَنَةِ وتحويل نصوصهم إلى ساحةٍ مفتوحةٍ لِسَوْقِ الاستشهاداتِ والنُّقول. هُمْ غُفْلٌ في نصوصهم فلا نكادُ نعرفهم إلا بتوقيعِ ممهورٍ باسمِ ناقلٍ متسوّل. بئسَ تلك الحداثة حداثتهم. بل ما أبعدها عن الحداثةِ حتّى لا نقول إنّها أصوليةٌ ثقافية جديدة ليست تختلف عن سابقتِها أو مُجايِلَتِهَا من الأصوليات.

لا يُمَثِّل هذا التَّغَرْبُن، أو هذا التقليدُ الرثُّ والتبعيُّ للغرب، الحداثَةَ وأدوارَها الثقافية التقدّمية، بقدر ما يُسِيءُ إليها ويغرِّمُهَا بباهظِ الغرامات أمَام نقائضها الثقافية. من المؤسف أنه محسوبٌ عليها لمجرَّدِ اشتراكهما في العِلّة (= العلاقة بالمنظومات الفكرية الغَرْبِيَّة)، فيرتِّبُ عليها ذلك أن تدفَعَ من شرعيتها ثمن تَغْرِيدَتِهِ خارج سرب الثقافة: والحداثَةُ من ذلك السِّرْب. لكنَّ تغريمَهُ إيَّاها بمَا غرَّمَ إنما يَضَعُهُ في مقابِلِها خَصماً موضوعيّاً رديفاً للتقليد، فيكون عليها بالتالي أن تدافع عن وجودها وعن شرعيتها من طريق مقارَعَةِ تقليدِ ماضويّ يحارِبُها، ومن طريقِ نقدِ تقليدِ رثّ للغرب يُلَوِّثُ سُمْعَتَها. لقد كان على خطاب الحداثة وما زال ـ وسيبقى عليه ـ أن يواجه نقدياً خِطَابَيْن متباعدَيْن

(٩) ويسمّيه البعض خَطأً ـ في الاشتقاق ـ بالتغريب.

في المقدمات والمنطلقات، متضافريْن أو متحالفيْن في النتائج: خطاب «جاليةٍ ثقافية» ماضوية من خارج الزمان، وخطاب «جاليةٍ ثقافية» حداثوية من خارج المكان. من جوف هذا النقد الثقافيّ المزدوج سيبدأ ـ حينَها ـ تاريخُ الحداثة.

ثالثاً: مقالات الحداثيين

لم يكن خطاب الحداثة خطاباً برّانياً مفتَعَلاً في الفكر العربي المعاصر. كان له ما يبرِّرُهُ في الواقع الثقافي والاجتماعي والسياسيّ. ففي مجتمعٍ يعاني ثقل التقليد ومفاعيل التأخُّر الثقافي والتاريخي، مثل المجتمع العربي المذهول بصدمةِ الغرب منذ مطالع القرن التاسع عشر والمذهول بصدمة اكتشاف الفجوة الحضارية التي تفْصله عن العالم الحديث ومحصّلة التراكم والتقدُّم فيه، لم يكن ممكناً لخطاب الحداثة إلا أن ينتزع لنفسِه شرعيةً فيه وفي رحاب ثقافته. لقد بَدَا منذ ميلاده، قبل قرنٍ ونصف، واعياً وعياً حاداً لمأزقٍ تاريخيّ وَجَدَ فيه الاجتماعُ العربيُّ نفسَه، ووجدتْ فيه الثقافةُ العربيةُ نفسَها، أمام تحوُّلاتٍ هائلةٍ أطلقها صعودُ المدنيَّة الأوروبية الحديثة وزحفُها الكونيُّ الظافر خارج حدودها الجغرافية. وبمقدار ما كان عليه أن ينبِّهَ إلى حقيقة التأخُّر الذي يرزحُ فيه المجتمع والثقافة العربيَّان، بمقدار ما كان عليه أن يقترح على المجتمع والثقافة فكرةَ التقدُّم بوصفها الفكرة التأسيسية لمشروع النهضة والردَّ التاريخيّ الشامل على حالة التأخّر تلك.

ربّما كان من تحصيل الحاصل أن يقال إن فكرةَ التقدّم والنهضة، في خطاب الحداثة العربيّ المعاصر، ليستْ مستقاةً من تاريخٍ ثقافيّ أو اجتماعي عربي ـ إسلاميّ موروث عن حقبة ما قبل النهضة، وإنما هي مستعارة من التراث الأوروبي الحديث؛ لكن ذلك ليس سبباً وجيهاً للطَّعْن فيها بدعوى «برَّانيتها» عن مألوفنا الثقافي لأن في مثل ذلك الطعن إن حَصَل ـ وقد حَصَل ـ ما يسوّغ لمثل ذلك التقليد ويرسِّخُهُ بِزَعْمِ الدفاع عن «الأصالة» أو عن «الاستقلالية الحضارية»، أو باسم مواجهة «التَّأَوْرُب»: أي التشبُّه بأوروبا والسَّيْر على سُنَن تطوُّرها. غير أن من حُسْن الحظ أن مثلَ تلك المقاومة السلبية لفكرة التقدّم لم يَضَعْ أصحابَ هذه الفكرة في الزاوية الضيقة أو يَعزلهم عن الجمهور بوصفهم «طابوراً خامساً» مدسوساً في المجتمع والثقافة، ذلك أن قسماً كبيراً من المثقفين العرب المحدثين ـ من غير المحسوبين على العلاقة الثقافية الصريحة بأوروبا ـ كان طرفاً أصيلاً في الدفاع عن فكرة التقدّم والنهضة من موقعٍ ثقافيٍّ إسلاميّ ليس موضعَ

التباسٍ أو اشتباه (وتلك كانت حالة مثقفي الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر)، الأمر الذي يرفع عن مقالة التقدُّم شُبْهَة ارتباطها بأهدافٍ ثقافية برّانية مناهضة.

من نافل القول إن فكرة التقدّم، أو الترقي أو التمدُّن أو التحديث، احتلت موقعاً إشكاليّاً رئيساً في الخطاب العربي الحديث منذ نهاية العقد الثالث من القرن التاسع عشر، وإن معدَّل الانشغال بها ارتفع أكثر منذ نهاية القرن نفسه وخاصة في بلاد الشام ومصر. لكن الثابت لدى الباحث في تاريخ الفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي هذه الحقبة منه بخاصة، أن الذين فكَّروا في موضوعة التقدّم من التيارات الفكرية كافة (إصلاحية إسلامية، ليبرالية) لم يَعُد في مُكْنهم أن يفكروا فيها متوسّلين بمعارف الماضي الموروثة التي كان يُسْعفهم استدعاؤُها والبناء عليها في مسائل ثقافية أخرى. ذلك أنهم اكتشفوا بالمعاينة أن معارف الماضي (العربي ـ الإسلامي الوسيط) تلك لم تَعُد تملك أن تمدّهم بما يسمح لهم ببناء فكرة التقدّم على نحو ما باتت تفرض نفسَها عليهم حينذاك. كان يَسَعُ المشدودين منهم إلى المرجعيّة الإسلامية (والإصلاحيون منهم على وجه التحديد) أن يستمروا في لعبة الاستعارة الرمزية لسوابق التاريخ الإسلامي للبناء عليه، أو لالتماس الشرعية منها لتسويغ فكرة التقدّم؛ لكنهم كانوا مدفوعين ـ مثل الليبراليين تماماً ـ إلى التسليم بأن التقدّم الوحيد المطلوب هو ذاك المشدود إلى المثال الأوروبي الحديث على نحو ما جرى استيعاؤُهُ وإدراكُه من قِبل النخب الثقافية العربية في ذلك الحين (القرن التاسع عشر).

ومع ذلك، أي مع وجود هذا المشتَرَكِ الجامعِ بين الإصلاحيين والليبراليين في النظر إلى مسألة التقدّم، ثمة من التمايزات بينهم ما يسمح بالقول إننا أمام مقالتين (خطابين) في الموضوع تتفاوتان في حِدَّة التعبير عن الانتصار لفكرة التقدّم:

المقالةُ الأولى حَدِّيةٌ وجامحة، وقد عبّر عنها الخطاب الليبرالي العربي في بلاد الشام في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وفي مطالع القرن العشرين (بطرس البستاني، شبلي الشميّل، فرح أنطون، أديب إسحق)، وفي العقود الأولى من القرن العشرين في مصر (أحمد لطفي السيد، سلامة موسى، طه حسين). يطبع هذه المقالة جَهْرُها الصَّريح بمضمونها العلماني الذي يبْلُغُ حدَّ النقد الشديد والحادّ للدين كما عند شبلي الشميّل، أي ببنائها التلازم بين تحقيق التقدُّم وبين قيام نظام علمانيّ في الدولة والمجتمع. ويرتبط بكثافة الفكرة العلمانية فيها منزعُهَا التطوّري (الداروني الاجتماعي) الذي يحسَب التقدُّم حصيلةَ اصطفاءٍ تاريخيّ لحالةٍ تقوم على أنقاض ما قَبْلَهَا. ومن

تحصيل الحاصلِ القول إن هذه المقالة تسلّم، في منطلقاتها، بمركزية المثال الأوروبيّ في تطوّر التاريخ. هكذا يصبح مشروع التقدّم (=الترقي، التمدن في خطاب هؤلاء المفكرين) تقليداً ميكانيكيّاً لنموذج التقدّم المتحقق في العالم الأوروبي، ويصبح أيّ هامشٍ نقديٍّ عليه فعلاً من أفعال الترديد لأفكار القرون الوسطى كما كان يحلو لسلامة موسى أن يصفها.

أما **المقالة الثانية**، فمتوازنة في وعي الصلة بين الحاجة إلى التقدّم وبين مثاله الأوروبي المعروض على العالم، ومنه العرب والمسلمون. يسَلِّم الممثِّلون لهذه المقالة في الفكر العربي بأن نموذجَ أوروبا في التقدّم جذّابٌ وعصِيٌّ على المقاومة والمَنْع (المدافعة)، وأنه لا مناصَ للمسلمين من الأخذ به للظفر بما ظفر به الأوروبيون قبلنا من أسباب الانتهاض ورِفْعَةِ الشأن ومِنْعَةِ النفس. لكنهم ـ في الوقت نفسِهِ ـ يحذرون السقوط في خَلْقِ الانطباع بأنهم يسلّمون بتفوُّق نموذجه على النموذج الحضاري العربي ـ الإسلامي، أو بمرجعيته الوحيدة في مضمار النهضة. لذلك تَرَاهُم يُضْمِرون التصريح بأواليات المرجع الأوروبي في التقدّم حتّى وهُمْ يُمْعِنون في التبشير به. ولعلَّ هذا في جملةِ أسبابٍ أخرى تفسّر لماذا كان يطيب لهم أن يأخذوا حريتهم كاملةً، في بعض الأحيان، في استعراض حسناتِ نموذج التقدّم في أوروبا مُحْتَسِبينَ إيّاهُ ـ في نفس الوقت ـ ممَّا حَثَّ عليه الإسلام وشدَّد، فأخذ به الغربيون وأَعْرَضَ عنه المسلمون.

هل كان معنى التقدّم واحداً عند الحداثيين العرب إذاً؟

توزَّع معنى التقدُّم، ومعنى الحداثة، بين مفهومين ورؤيتين، و ـ بالتالي ـ بين خيارَيْن في الكتابة والتأليف. عَنَى عند بعضٍ منهم نقد القديم وإبداء الشدة في بيان عِلِّيَّتِه في إنتاج حال التأخّر اليوم (أعني في العصر الحديث) بما هو نظامٌ يملك سلطاناً على الأفكار والأذواق والنفوس والقيم والعلاقات. دشَّن أحمد فارس الشدياق هذا النقد(١٠) في منتصف القرن التاسع عشر، وأوصله طه حسين إلى ذراهُ في منتصف القرن العشرين. وعَنَى عند بعضٍ ثانٍ استلهام النموذج الأوروبي والتبشير والتعريف به، ومنه التعريف بالفكر الحديث: إمّا عَرْضاً أو ترجمة. فَعَل ذلك بتفاوت شِبْلي الشميّل وفرح أَنْطُون وأحمد لطفي السيّد وسلامة موسى وعباس محمود العقاد. وقد يحدث أن يتجاورَ

(١٠) انظر: أحمد فارس الشدياق: الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المخبإ عن فنون أوروبة (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤)، والساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت]).

المَعْنيَان معاً (= نقد القديم والتبشير بالفكر الحديث) لدى المفكر الواحد من هؤلاء، وذلك مثلاً حال طه حسين وعباس محمود العقاد[11].

ثمَّة جامعٌ بين المفهومين هو الانتصار للحديث. لكنّ وراء هذا الجامع تبايناً في طريقة ذلك الانتصار. الذين اختصروا المعاصرة والتقدّم في نقد القديم لم يكونوا مجرَّدَ مبشِّرين بالفكر الأوروبي الحديث، فقد بحثوا عن الحديث في القديم نفسِه وحاولوا أن يستخرجوه ويقيموا الدليل على حداثته. هذا ما جرَّبه فرح أَنْطُون وهو يقرأ ابن رشد ويستعيد خطابه العقلاني. وهذا ما فَعَلَه طه حسين وهو يحاور عبد الرحمن بن خلدون في الاجتماع[12] وأبا العلاء المعرّي وأبا نواس في الشعر. وهو عينُ ما فَعَلَهُ قبلهما أحمد فارس الشدياق وهو يُنْجز ثورتَه في التعبير الأدبي ضدّ قوالب التعبير المحنَّطة مستعيداً الجاحظ وأبا حيّان التوحيدي وثورتَيْهما في اللغة[13]. كان هؤلاء، وهُمْ ينجزون قطيعتَهم مع القديم، يملكون أن يُلْقُوا نظرةً نسبية على ذلك القديم ـ لا نظرةً عدمية إطلاقية ـ وأن يُنْصِفوا فيه لحْظاتٍ نوعيةً ما زال في وسعها أن تتجدَّد وأن تغذِّي كلّ مغامرةٍ للتجديد. في المقابل، اكتفى المأخوذون بالمثال الأوروبي، الذاهبون إلى التسليم بأوحديته المرجعيّة، بالتبشير والدعوةِ مقرونيْن بالنكير على كلّ ما يمُتّ بصلةٍ إلى القديم وقد عَنَى عندهم القرون الوسطى حصراً. فكان جوهرُ مقالتهم أن المعاصرة والتقدّم إنما هما المُمَاثَلَة والتماهي مع المثال الأوروبي من دون تحفُّظ أو من دون وعيٍ فارقٍ في الظروف والشروط والملابسات. دشَّن شِبْلي الشميّل هذا الخطاب التبشيري وانتهى أمْرُهُ بعد بضعة عقود إلى سلامة موسى.

ربَّما بَدَا التبشيريون في الظاهر أشدَّ وطأةً على الموروث الثقافي والاجتماعي من نقَّاد القديم. لكن التاريخ المعاصر للفكرة الحداثية أقام دليلاً على أن الأخيرين كانوا عُرضةً للتشهير والمعاناة أكثر من الأوَّلين: على تطرُّف هؤلاء (التبشيريين). إذ لم يتعرّض شبلي الشميّل أو سلامة موسى ـ مثلاً ـ لمحاكم التفتيش الثقافية، بينما تعرَّض لذلك طه حسين وعلي عبد الرَّازق: الأكثر صلة بالقديم والأكثر معرفةً بشعابه!

---

(١١) قبل أن يتحول إلى كتابة العبقريات.

(١٢) طه حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ١٦ مج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢)، مج ٨: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية.

(١٣) انظر خاصة في: الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام.

رابعاً: محنة الحداثة

شَهِدَ خطابُ الحداثة نكستَيْن ثقافيتين في القرن العشرين وَضَعَتَاهُ في حالٍ من التراجع والضُّمور والدفاع السّلبي. تعود الأولى إلى عشرينيات ذلك القرن، بينما تعود الثانية إلى ستينياته. ارتبطتِ النكسة الأولى بانهيار الإمبراطورية العثمانية وسقوط الخلافة وما رافقهما من ردَّةٍ رجعية ومن ميلادٍ لحركاتِ الإحيائية الإسلامية؛ وارتبطت الثانية بانهيار المشروع السياسي القوميّ والمشروع الثقافي التحرُّري الملازِم له وبصعود حركة «الصحوة الإسلامية» المعاصرة وتجدُّد الخطاب الأصالي:

١ ـ نكسةٌ ثقافية أولى لفكرة الحداثة

حملت فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى جملةً من التحولات السياسية والتاريخية الكبرى ألقت بتأثيراتها على حركة إنتاج الأفكار في المنطقة العربية: إيقاعاً واتجاهاً، وكيّفَت وجهة التعبير عن تلك الأفكار لدى النخب الثقافية العربية على نحوٍ أضعف مواقع ثقافية وعَرَّضها للانكشاف وعزَّز أخرى صبَّت نتائج تلك التحولات في رصيدها. لسنا ـ هنا ـ بصدد التأريخ للأحداث السياسية الكبرى في ذلك الإبّان، ولكن يهمنا أن نطالع منها ما كان له صلة بما حصل من نكسةٍ ثقافية لفكرة الحداثة والتقدّم في عقد العشرينيات من القرن العشرين.

أتت نتائج الحرب العالمية الأولى تُحْدِث انقلابيْن سياسيَّيْن كبيريْن في مجرى التطور العربي المعاصر: أنهَتْ حلم الاستقلال العربي في المشرق بدولةٍ قومية حديثة بشّرت بها التيارات القومية منذ العام ١٩١٣ وأوحت بها «الثورة العربية» في العام ١٩١٦؛ ثمّ أطلقت ميلاد تركيا الحديثة على أنقاض الخلافة العثمانية. وفي الحاليْن، كانت الولايات العربية للدولة العثمانية تسقط تحت سنابك خيول الغزاة الاستعماريين الذين تواطأوا على «استقلالها» في عقد مكتوب كشفت عنه الثورة البلشفية في روسيا بعد نجاحها، هو «معاهدة سايكس ـ بيكو». ومثلما بدت أوروبا الغازية، عند قسمٍ من النخب العربية، تخون رسالتها الحضارية التنويرية: رسالة الأنوار والعقل والحرية والتقدّم، لتتحول إلى استعمارٍ بغيض، بَدَا ميلاد تركيا الحديثة، لدى قسمٍ آخر من النخب العربية، وكأنه يهدّد بنقل جرثومة العلمانية إلى سائر بلاد العرب والمسلمين.

يتصل هذان التحولان شديدَ اتصالٍ بما سيطرأ من تغييرات ثقافية أنتجت تلك التي أدعوها بالنكسة الأولى لفكرة الحداثة. إذ وُلِدَت فكرة الحداثة الثقافية عند العرب

من صراع الحديث مع القديم ومن استلهام المثال العقلاني والتنويري الأوروبي. وكان الصراع مع الدولة العثمانية وجهاً من وجوه ذلك الصراع مع القديم ـ ومع القرون الوسطى ـ من أجل بناء الدولة الوطنية الحديثة: دولة العقل والعدل والحرية، المستلهم مثالُها من النموذج الأوروبي. ومن البديهي أن يأتي إجهاض حلم الاستقلال وسقوط المثال الأوروبي إجهاضاً لفكرة الحداثة. ولقد وجدَت النخب المتمسكة بفكرة الأصالة في إلغاء الخلافة وقيام تركيا الحديثة مبرِّراً جديداً للهجوم على فكرة الحداثة وشرعيتها. وفي الحالين، وقع إضعاف النخب الحاملة لفكرة التقدّم وللمشروع التحديثي.

أطلقت تلك النتائج أربع ظواهر ثقافية ـ متعاقبة ومتزامنة ـ صَبَّت معطياتُها جميعاً في لَجم اندفاعة خطاب المعاصرة والتقدّم: وريث الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر، وفي التمكين لخطاب الأصالة والهوية: صعوداً واستواءً وذيوعاً وسلطاناً، بعد عقودٍ من **الهامشية** فَرَضَها عليها فُشُوُّ خطاب النهضة والتقدّم في المجال الثقافي العربي.

تمثلت الظاهرة **الأولى** في **التراجع الدراماتيكي لفكرة النهضة** لدى مثقفين نهضويين كانوا في جملة ممثّليها الكبار في العقدين الأوَّليْن من القرن العشرين، والانسحاب المثير إلى فكرة الأصالة في أشدّ صورها انكفاءً! تلك ـ مثلاً ـ حال السيد محمّد رشيد رضا (تلميذ محمّد عبده) الذي تراجع، في مطالع القرن العشرين، عن فكرة الدولة الوطنية الحديثة التي صاغَها أسلافُه ومُجَايِلُوهُ النهضويون (الطهطاوي، التونسي، محمّد عبده، الكواكبي، أحمد لطفي السيد)، وانكفأ إلى فكرة الخلافة مستعيداً أدبيات السياسة الشرعية لدى الماوردي وابن تيمية والقرافي. إلخ. وتمثلت الظاهرة **الثانية** في انطلاقِ حملةٍ من **القمع الفكري** أشبه ما تكون **بمحاكم التفتيش** في القرون الوسطى في منتصف عشرينيات القرن الماضي بمناسبة صدور كتاب: **في الشعر الجاهلي** لطه حسين وكتاب: **الإسلام وأصول الحكم** لعليّ عبد الرازق. أمّا الظاهرة **الثالثة**، فتمثلت في **العودة الكثيفة إلى الماضي واستعادة خطاب الأصول**، وكانت صورتُها الأكثرُ جلاءً ميلاد فكرة **الهوية** (= الإسلامية) في نصوص الشيخ حسن البنّا والأزهريين التقليديين (= وقد مهَّدَ لها محمّد رشيد رضا بأطروحاته الجديدة)، واتساع نطاق نفوذ «فكر» جماعة «الإخوان المسلمين» منذ قيامها في العام ١٩٢٨، وخاصة منذ توسُّعها السياسي والتنظيمي في ثلاثينيات القرن الماضي. ثمّ أَتَتِ الظاهرة **الرابعة** في شكل «**توبةٍ**» ثقافية عن خطاب الحداثة من قِبَل مثقفين كانوا ـ على تفاوُتٍ بينهم ـ في عداد أقلامها. وذلك ما حصل

لطه حسين وعباس محمود العقاد وخالد محمّد خالد وآخرين غيرهم في سنوات الثلاثينيات وما تلاها.

حصلتْ هذه النكسة الثقافية لفكرة الحداثة على نحوٍ خاصّ في مصر، أما في سورية ولبنان و ـ إلى حدٍّ ما ـ تونس والمغرب، فاستمرت تُطِلّ بدرجاتٍ من الجرأة مختلفة كانت في المشرق أعلى ممّا هي عليه في المغرب. والأدعى إلى الانتباه أن هذه النكسة الثقافية للحداثة وُلِدَتْ من رحم حقبة الحداثة السياسية في مصر وسورية: حيث الحياة الدستورية والنيابية والحريات العامّة في عنفوانها. ولم تَسْتَعِد الفكرةُ الحداثيةُ عافيتَها إلا في سنوات الخمسينيات والستينيات، أي في حقبة الثورة، فبدتْ لفترةٍ وكأنها حشرتْ فكرة الأصالة في الوعي العربي في الزاوية الضيقة.

٢ ـ نكسة ثقافية ثانية

منذ مطالع عقد الخمسينيات من القرن العشرين، انتقل الوعي العربي من إشكالية النهضة إلى إشكالية الثورة. في السياسة شهدنا ثورة جديدة بصعود النخب القومية إلى السلطة. وفي الاقتصاد شهدنا ثورة بالانتقال إلى سياسة التخطيط المركزي والتأميمات والقرارات «الاشتراكية». وفي الفكر السياسي شهدنا سلطان الفكر القومي والفكر الاشتراكي. وفي الأدب شهدنا ثورة «الشعر الحُرّ» منذ نازك الملائكة إلى أدونيس ومحمود درويش مروراً ببدر شاكر السيّاب وعبد الوهاب البياتي. وفي الرواية شهدنا ثورة التعبير الروائي منذ ثلاثية نجيب محفوظ و«أولاد حارتنا» إلى شعريّة جبرا إبراهيم جبرا وسرديَّة حنّا مينه وعبد الرحمن منيف الحادة. وفي السينما شهدنا ثورة الواقعية التعبيرية في أعمال يوسف شاهين وصلاح أبو سيف. وفي الموسيقا تفجَّرت ثورة الحداثة في الكتابة والتوزيع الأُوركسترالي وفي التعبير الغنائي مع الأخوين رحباني والسيدة فيروز، واسْتُعِيدَ تراث المسرح الغنائي عند سيّد درويش في المسرح الغنائي الرحباني. وفي النقد الأدبي ازدهرت الواقعية النقدية في كتابات عبد القادر القطّ وغالي شكري ورجاء النقّاش ومحيي الدين صبحي وعلي الراعي وازدهرت مدرسة تحقيق النصّ الأدبي التراثي مع إحسان عباس. وفي الفلسفة شهدنا عنفوان الوضعية المنطقية مع زكي نجيب محمود، والوجودية مع عبد الرحمن بدوي والشخصانية مع محمّد عزيز الحبابي والتاريخانية مع عبد الله العروي. وفي الفكر التاريخي شهدنا ميلاد المدارس الكبرى مع عبد العزيز الدوري وأحمد صالح العليّ ومحمّد المنوني وجواد علي وشاكر

مصطفى وعبد الله العروي. وشهدنا مثالاتٍ لذلك في ميادينَ من الفكر أخرى قام بها دليلٌ على ظَفَرِ فكر الحداثة في المنافسة الثقافية.

من نافل القول إن صعود المشروع الثقافي العربي الحداثي في صيغته الجديدة التحرُّرية، في سنوات الخمسينيات والستينيات، إنما أتى مترافقاً مع صعود المشروع الوطني والقومي التحرُّري بعناوينه الأربعة الكبرى البارزة: الثورة المصرية، الحركة الوطنية الاستقلالية في الوطن العربي، الثورة الجزائرية، والثورة الفلسطينية المعاصرة. يمكن المرء أن يضيف إلى المشهد سياقاً دولياً مثَّلَهُ صعود النزعة الاستقلالية في بلدان «العالم الثالث» ـ أتت تعبّر عنها حركات التحرر الوطني في أفريقيا وآسيا وحركة عدم الانحياز ـ ثمّ قيام الثورة الثقافية الصينية، واندلاع انتفاضة أيار/مايو ١٩٦٨ في فرنسا وأوروبا، وحركة المرأة والشبيبة والثورة الجنسية في الغرب، والثورة الكوبية والفييتنامية، والغيفارية والماوية والتروتسكية، ثمّ الثورة الفكرية والأدبية والفنية في الغرب الستّيني. لكن هذه الصلة التلازمية بين المشروع الثقافي والمشروع السياسيّ التقدّمي ستتحوَّل إلى نقيضها سريعاً منذ مطالع السبعينيات وما قبلها بقليل.

ثمة محطات سياسية مفصلية حديثة هيأت ـ في السنوات الأربعين الماضية ـ أطراً عامَّة ومناخات موضوعية لتراجع المشروع الثقافي الحديث القائم على فكرتي التقدّم والثورة. هزيمة حرب العام ١٩٦٧ وانكسار المشروع القومي التحرري، وهزيمة الثورة الفلسطينية في الأردن في العام ١٩٧٠، ونجاح الثورة المضادة في مصر السبعينيات، وهزيمة المشروع الديمقراطي في لبنان في الحرب الأهلية، ونجاح النخب الحاكمة العربية في إرساء نظم تسلطية قمعية تكبح الحريات وتمنع الرأي الحرّ وتصادر الحريات والمنابر، ثمّ سقوط فكرة الثورة في الغرب وتحوّلها إلى «إرهابٍ ثوريّ»[١٤]...، كانت بعضاً من تلك المحطات والعناوين السياسية التي آذنت بانتقالٍ دراماتيكيّ في السياسة إلى حقبة جزْرٍ وانحسار.

تَسَاوَقَ مع هذا الجزر السياسيّ ـ العربي والكوني ـ جزرٌ ثقافيّ عالمي منذ مطالع عقد السبعينيات من القرن الماضي: آلت الماركسية ـ في طبعتها المُسَفْيَتَة ـ إلى انحطاطٍ تعرَّض لنقدٍ حادّ من هربرت ماركيوز، وروجيه غارودي، وكورنيليوس كاستورياديس؛ وتحوَّلت «الثورة الثقافية» الصينية إلى ثورة مضادة بعد مرحلةٍ انتقالية قمعية؛ وتصالحت

(١٤) حركات «الألوية الحمراء» الإيطالية، «بادر ماينهوف» الألمانية، «العمل المباشر» الفرنسية، «الجيش الأحمر الياباني».

الماركسية مع الليبرالية في أدبيات «الشيوعية الأوروبية» (Euro-communisme) وأقلامها الثقافية؛ وانتهت البنيوية في النقد الأدبي (لوسيان غولدمان)، وفي التربية (جان بياجيه)، وفي الفلسفة وقراءة النصّ الماركسي (ألتوسير)، وفي علم الاجتماع (بيير بورديو، موريس غودولييه)، وفي التحليل النفسي (جاك لاكان)، وفي الاقتصاد (شارل بيتلهايم)، وفي الفكر السياسي (نيكوس بولانتزاس)، وفي الحفر (الأركيولوجي) المعْرفي (ميشيل فوكو). إلى منظومة مفاهيمية تَدْحَرُ التاريخ وتفصل الخطاب عنه ليتحوَّل النصّ إلى تَلْهية منهجية يَجري فيها تمرينٌ إيبيستيمولوجيٌّ لذيذٌ عليه؛ وانتهت حقبة المنظومات الموسوعية الكبرى (ألتوسير، سارتر، فوكو، بورديو، هابرماس ماركيوز، تشومسكي، دولوز، إدوارد سعيد.) لِتَحُلَّ محلَّها حقبة المعرفة الإمبيريقية الجديدة؛ وانتقلنا من عصر المثقف الملتزم ـ كما رسم جان بول سارتر ملامحه ـ إلى عصر «المثقف» الخبير الذي يبيع خبرته للدولة أو للشركات أو لمؤسسات «علمية» (مؤسسة فورد، مؤسسة إديناور، مؤسسات «الاتحاد الأوروبي») أو لمؤسسات مرتبطة بالاستخبارات (= الوكالة الدولية للتنمية AID) أو لصندوق النقد الدولي أو للأونسكو وسائر مؤسسات الأمم المتحدة!

ولأن الثقافة العربية كانت شديدةَ التفاعل مع الحركة الثقافية العالمية في سنوات الستينيات والسبعينيات والثمانينيات، فقد كان عليها أن تعيش نكسةَ تلك الثقافة (العالمية) نكسةً ذاتية لها أيضاً. ثمّ لم تلبث ثورة إيران الإسلامية أن نجحت في إطاحة نظام الشاه والوصول إلى السلطة في العام ١٩٧٩، فانفتح أوسع مجالٍ أمام عودة خطاب الهوية والأصالة كي يحتل موقع السيادة والسلطان في الثقافة العربية، وكي ينسحب خطاب الحداثة والتقدّم إلى الخلف.. في مواقعَ دفاعية غير حصينة زادتْ فُرَصُ استباحتِها مع الأيام فأخذت تَعْظُم أكثر فأكثر، وخاصة منذ نهاية العقد الثمانيني الماضي.

إنّها النكسة الثانية لخطاب الحداثة والتقدّم في تاريخه الحديث.

الفصل الثالث

جدليات الآخر والأنا
في الوعي العربيّ المعاصر

أولاً: وعيُ الآخر

غالباً ما كانت الرِّحْلة في الثقافة العربية الوسيطة المناسبة الأهمّ لاكتشاف الآخر والتعرُّف إلى منظومة أفكاره وعوائده وتقاليده ونظرته إلى العالم. والآخرُ ـ في الأعمّ الأغلب ـ هو المختلِفُ في الملَّة. ومع أنه كان في وسع المسلمين أن يتعرفوا إليه في ديارهم الزاخرة بالملل والنّحل، وأن يدوّنوا بدقةٍ عالية عقائدَهُ وآراءَهُ، ويَتَمَيَّزُوا فيها الفوارق والفواصل عمَّا اعتقدوهُ هُم وأخذوا به، إلا أن ذلك ما كان يكفي ليعوِّضهم عن الحاجة إلى اكتشافه بعيداً عن حَوْمَةِ الإسلام، أي حيث يقيم في عُقر داره كصاحب سيادةٍ لا كجماعةٍ مِلّية صغرى داخلةٍ في ذمَّة الإسلام. ولقد كان من الطبيعي أن يَبْدُوَ الآخر أكثر اختلافاً كلّما بَعُدَ عن جغرافيا الإسلام، لأن الآخر الذي يعيش في كنف المجتمع الإسلاميّ يظل ـ بالرغم من الاختلاف المِلّي ـ جزءاً من منظومة ذلك المجتمع الذي رسَخَتْ فيه مع الزمن تقاليدُ التعدّد والتنوع. ولذلك، اكتسبت نصوص الرِّحلة في التاريخ الثقافي العربي طعماً خاصّاً، وكانت مرآةً قرأ فيها المسلمون ملامح مجتمعاتٍ أخرى خارج دار الإسلام، لِتُنْتِجَ في وعيهم مفهوم الآخر.

لم يختلف الأمر كثيراً في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة: ظلت الرّحلة وسيلةً لاكتشاف الآخر (غير العربيّ أو غير المسلم)، ومادةً يُطِلُّ منها المجتمع والثقافة

على العالم المختلِف لذلك الآخر. ومثل الرحلة الأولى، لم تكن معاينةُ العرب في مجتمعاتهم لعساكر الآخر (الأوروبي) ومستوطنيه، وأنماط سلوكهم، وطرائقهم في التفكير أو في العمل، لتعوِّض عن الحاجة إلى اكتشاف هذا الآخر في موطنه. وليس يغيِّر من الأمر في شيء أن الآخر المقيم في ديار العرب والمسلمين لم يمثِّل جماعة مِلّية صغرى داخل «الجماعة الوطنية» ـ كما كان حال جماعات المِلَل والنِّحَل في الماضي ـ وأن اكتشافه في موطنه أدْعى إلى تمييزه، بالتالي، من تلك الجماعات الداخلية، ذلك أن قوة الأوروبيين في مجتمعات العرب المحدثين كانت وحدها تكفي لِتَحْمِل الأخيرين على التعرُّف إلى تلك المجتمعات والدول التي أتى منها العساكر والمستوطنون وفرضوا أنفسَهم وشرائعَهم في الحياة على المسلمين.

اختلف الأمر هنا قليلاً في اكتشاف ذلك الآخر ووعيِه. كان الرّحّالةُ العرب والمسلمون القُدَامى أقلَّ شعوراً بالدُّونية تجاه الآخر من رحّالة القرن التاسع عشر. لم يُخْفوا انبهارهم به ـ كما نلحظ ذلك عند البيروني[1] مثلاً ـ لكن هذا الانبهار ما بَلَغَ يوماً حدَّ الشعور بتفوُّق حضارته أو ثقافته على حضارة أو ثقافة المسلمين، ولا قادهم إلى الاعتقاد بوجوب اقتدائه وتقليده. أما رحّالةُ القرن التاسع عشر، ومثقفو هذه الفترة عموماً، فكانوا أكثر شعوراً بالنقص تجاهه، وأكثر انبهاراً بنموذجه الحضاريّ والثقافيّ، وأبعد في التعبير عن الحاجة إلى الأخذ بما أخذ به من مبادئ ووسائل كي ينتهض ويَحْصُل له السَّبْقُ والتفوُّق.

وليس من شكّ في أن قيمة اكتشاف الآخر من خلال معاينته في موطنه، وتدوين معطيات تلك المعاينة، تتبدَّى على نحوٍ أوضح حين ندرك أن من نتائج تلك المعاينة (أو المشاهدة) تبديد الصُّوَر النمطيّة التي كوَّنها العربيّ عن ذلك الآخر: قديماً وحديثاً. وهو تبديدٌ لا يصحِّح نظرةً فحسب، بل ينْقُل المعرفة العربية بالآخر إلى مستوى نوعيٍّ يتضاءل فيه ثِقْلُ القَبْليات والأحكام المسبقة، ويرتفع فيه معدَّل الانتباه لأدق التفاصيل. وإذا كان مِمَّا يَخرُج عن دائرة الاستغراب أو الاستفهام أن درجة التحرُّر من أحكام الصُّور النمطية المكوَّنَة عن غير المسلم في العهد الوسيط، وأن مستوى الانتقال بوعيه بعيداً عن ثِقْلِ تلك القبْليات والمسبقات، كَانَا دون ما أصبحا عليه اليوم (= بسبب شعور

---

(١) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس [مجموعة شيفر رقم ٦٠٨٠]، السلسلة الجديدة؛ ١١ (حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨).

مثقف ذلك العهد بمركزية الإسلام في العالم وتفوُّقه على سائر الأديان والحضارات)، فإن مستوى تحرُّر المعرفة العربية الحديثة بالآخر من ثقل الصُّوَر النمطية والأحكام الجاهزة المكرورة ليس يعلو كثيراً عن سابقه: ليس لأن المثقف الحديث ما زال مسكوناً بفكرة تفوُّق الإسلام والأنا الحضارية ـ مثلما كان سَلَفُهُ في الماضي ـ وإنما لأنه ما بَرِحَ يعتقد بإمكانية استعادة مجد الماضي في المستقبل، وبإمكانية ممارسةِ ممانعةٍ ناجحة ضدّ الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام الآخر.

من تحصيل الحاصل القول إن هذا الاستنتاج لا يَصْدُق على أصناف المثقفين كافة، حيث التفاوُتُ بينهم في التمسك بموارد التاريخ والموروث الحضاريّ كبير؛ لكن القارئ في خطاب أكثرِ المنفتحينَ منهم على الثقافة الأوروبية يَعْثُر على مُشْتَرَكٍ ـ صريحٍ أو مُضْمَرٍ ـ بينهم وبين الأصاليين يَجمَعُهم على رأيٍ واحد: حاجة العرب إلى استئناف دورهم الحضاريّ والخروج من غياهب التأخُّر والانحطاط، وشعورهم بأن هزيمة مجتمعاتهم أمام الآخر ليست مدعاةً إلى التسليم بها، بل دافعةٌ إلى نقْضها. وغنيٌّ عن البيان أن مجرَّد التمسك بفكرة الاستمرارية التاريخية ـ على اختلافٍ في فهمها ـ يرفع من درجة الانتباه إلى الأنا في علاقتها بآخرٍ تَعِيهِ بوصفه كذلك: أي من حيث هو آخر.

تبدو فرضية الاستمرارية التاريخية في خطاب الأصاليين أشبه ما تكون بالعقيدة في الحدّ الأقصى من التعبير عنها: لا تُزَحْزِحُ الإيمانَ بها معايَنَةُ الفارق الحضاريّ بين أحوال المسلمين وبين ما هي عليه مدنيَّةُ الغربيين[٢]، لأن هذا الفارقَ مُدْرَكٌ بوصفه تعبيراً أميناً عن فداحةِ ما يقود إليه انحرافُ المسلمين عن جادَّة العقيدة التي صنعتْ لهم في التاريخ مركزيةً حضارية في الماضي. يتحوَّل تفوُّق الآخر، هنا، إلى مبرِّرٍ إضافي للدعوة إلى استعادة المسلمين نهج التزامهم بخطّ العقيدةِ والتاريخ لاستدراك ما أضاعَهُ عليهم انحرافُهم عن جادَّته واللَّحُوق بذلك الآخر. وما كان مُسْتَغْرباً، إذاً، أن يذهب قسمٌ من الآخذين بهذه المقالة إلى حسبان تفوُّق الآخر ممَّا حَصَلَ لهُ وتحقَّق بنهجه سبيل الإسلام من دون أن يكون مسلماً. وكم كان دالاً أن يُدْرَك التقدُّم الأوروبي، لدى قسم من دعاةِ الأصالة، بحسبانه تطبيقاً لمبادئ الإسلام التي ذَهَل عنها المسلمون وأخذ بها الأوروبيون!

---

(٢) حول فكرة الاستمرارية التاريخية عند الإصلاحيين الإسلاميين المحدثين، انظر: سهيل القش، في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

وقد تبدو الفرضيةُ نفسها، في الخطاب (الأصالي) نفسِه، مجرَّد ميكانيزمٍ دفاعيَ يُبديه الحاملون لهذا الخطاب في وجه تفوُّق الآخر. يتحول القول بالاستمرارية التاريخية ـ هنا ـ إلى ممانعة (فكرية ونفسية) ضدّ الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام مدنيَّة ذلك الآخر وثقافته. لكن هذه الممانعة نفسها ليست دائماً بعيدة عن أن تكون محضَ مكابرةٍ تنطوي على وعيٍ شقيّ أو موقفٍ جريح يستنزفُه ـ نفسيّاً ـ الشعورُ بتفوُّق الآخر وغلبته. وكم هو زاخرٌ تراثُ الفكر العربي الحديث والمعاصر بالمقالات الذاهبة هذا المذهب من الممانعة المنكسرة من الداخل!

أما الفرضيةُ عينُها في خطاب الحداثيين، فكانت أقرب إلى الفكرة الاستنهاضية من أية فكرةٍ أخرى،فمعظَمُهم يدرك أن المدنيَّة الغربية أحدثت قطيعةً في التاريخ مع ما قبلها، وأَنْهَتْ أيةَ فكرةٍ عن استمراريةٍ تاريخية أو حضارية لمجتمعٍ أو ثقافةٍ خارج حظيرة الغرب (= أوروبا آنذاك). لكن مقالتهم في التقدّم ما كانت لتبرِّر نفسها لجمهور المخاطَبين بها إلا من طريق دغدغة الشعور الجمْعيّ العميق بالسابقة الحضارية للقول من ثمة ـ وبالاستنتاج المُرتَّب ـ إنَّ في وسع العرب اليوم أن يستأنفوا ما بدأوه من مغامرةٍ نهضويةٍ في الماضي. ولا تكاد تكشف هذه المقالة الاستنهاضية عن حدود اعتقادها بفكرة الاستمرارية التاريخية، وصدق ذلك الاعتقاد، إلا حين ترسُم لمشروع التقدّم سبيلاً وحيداً هو عينُه السبيل الذي قطَعَهُ الآخر على طريق النهضة.

في كلّ حال، أتتِ الصلةُ بالآخر من خلال الرحلة والمعاينة والمقارنة تؤسّس فكرة (هذا) الآخر في الوعي العربيّ، وتُنبِّهُ إلى الفجوة التي تفصل مجتمعات الإسلام عن مدنيَّته وعن منسوب التقدُّم لديه، فتنزِّلُه منزلةَ الميزان الذي يكيلُ به المسلمون ليعرفوا مقدار ما في حوزتهم من أسباب الكينونة التاريخية والحضارية. لكن قراءة الآخر تتحوَّل ـ في الوقت نفسِه ـ إلى مناسبةٍ لقراءة النفس والذات في مرآته، أو قُل إلى مناسبةٍ تكتشف فيها الذات نفسَها في غَيْرِيَّةِ ـ أو مغايرةِ ـ ذلك الآخر لها.

ثانياً: الوعي الذاتي

ليس من كبيرِ مسافةٍ بين مأثورٍ شعريٍّ عربيٍّ يذهب إلى أنه: بضدِّها تتحدَّدُ الأشياء، وبين موضوعةٍ هيغلية تقرِّر أن الآخر هو الذي يحدِّدُ الأنا، أو أن الوعيَ الذاتيَّ (= الوعي بالذات) يَنْجُم عن ـ ويتحصَّل من ـ وعي الآخر. تجتمع العبارتان على القول بجدليةٍ تؤسِّس الحَدَّ (= التعريف) والماهية، أو قُلْ بجدليةٍ تتعيَّن بها الأنا. ليس مهمّاً

أن يكون التطابق ناجزاً ـ هنا ـ بين فطنة أبي الطيب المتنبيّ وديالكتيكية هيغل في تعيين الأشياء والذوات والصلات بينها، بقدر ما يَهُمّ التشديد على أن تعريف الذات والوعي الذاتي ليس فعلاً بسيطاً يجري بالبداهة، **بل فعْلٌ مركَّب وحاصلُ علاقةٍ جدلية بين حدَّيْن متغايريْن.** أو قُلْ إن من الطبائع في حركة الواقع والوعي أن الذات لا تنتبه إلى نفسها، أو لا تكاد تعي نفسَها كتغايُرٍ أو مغايرةٍ، إلا متى اصطدمَتْ بغيريتها، أي بآخرٍ يدفعها إلى الشعور **بإنِّيَتِهَا** أو باختلافها وتمايُزها.

الهوية بهذا المعنى، وخلافاً للمأثور من الاعتقاد في هذا الباب، **ليست معطى قبْليّاً ناجزاً** يَحْصُل بمحض التأمُّل الذاتي، أو التأمّل في الذات، أو بمحض الاستذكار والاسترجاع. إنّها ثمرةُ جدليةٍ تَضَعُهَا في مقابل ما يخالفها، أو قُل تضعها في مقابل ما تَعِي أنه يخالفُها، **فيَحْصُل من وعيها بمخالفته نفسها وعيُها بنفسها كماهية ـ أو هويةٍ ـ مختلفة.** وهكذا **لا يكون الآخر آخر لأن الأنا تراه كذلك** (آخر)، **وإنما تكون الأنا أنا لأنها تعي نفسَها كذلك** (أي أنا) **من خلال آخر ينبّهُها إلى نفسها وإلى إنّيتِها**، أو قُل إن هذا الآخر يبدو لها كذلك (آخر) لأنه يستثير فيها ماهيةً كانت مُضْمَرَةً، وكانت في حاجةٍ إلى مهمازٍ يوقِظُها كي تنتصب كينونة مقابلةً لكينونة ذلك الآخر.

ما الذي تتعرَّف فيه الأنا على نفسها في حركة وعيها الآخر؟

تتعرف على جملةِ أبعادٍ **يَصِلُ** بينها، **ويَفْصِل** أكثرُ من وجْهِ صلةٍ، أو علاقة، فثمة على الأقل، **أربع كيفيَّات يَحْصُل بها وعيُ الأنا لنفسها في تلك العلاقة: وعي الاختلاف في الماهية، ووعي صلات التشابه أو الاشتراك مع الآخر، والشعور المُفْرط بالتفوق، ثمّ الشعور الشّقيّ بالنقص.**

قد يدفع الوعيُ بالآخر إلى إدراكه مختلِفاً وبرّانياً، أو ـ للدقة ـ إلى وعي الذات في اختلافها الماهويّ عنه. يرتفع حسّ المقارنةِ، في هذه الحال، ويرتفع معه معدّل الانتباه إلى الفواصل والتمايزات بين الماهيَّتين. ينصرف الوعيُ عن البحث عن أية صلةٍ أخرى غيرِ تلك التي تَتَظَهَّرُ بها الأنا ككينونةٍ مستقلةٍ ومغايِرة عن آخَرِها الذي لا ترى فيه إلا ما يَدُلُّ عليها كذاتيةٍ غيرِ مشابِهة. يُغْرِي هذا النمط من الوعي بالاختلافِ والمغايرةِ بلعبةٍ أيديولوجيةٍ مأثورة في مثل هذه الحالات: الاستدعاءُ الكثيف للقرائن والأسانيد من الماضي، وتنزيلُها منزلةَ الشاهدِ على ذلك الاختلاف. وهكذا لا يصبح اختلاف الأنا عن الآخر حالةً حديثةً أو معاصرةً حَمَلَ عليها وعيُ التبايُنِ بين الحدَّين (= الماهيتين) تحت

وطأةِ ميلادِ فكرةِ الآخر في ذلك الوعي، بل يتحوَّل ذلك الاختلاف إلى «قانونٍ» تتكرَّر حقائقُهُ ومفاعيلُه في التاريخ، أو قُلْ يصبح (اختلافاً) له تاريخ! من يقرأ **خطاب الأصالة** في الفكر العربي، يَقِفُ على ذلك بالبيِّنات: الغرب المختلِفُ اليوم والمُشْتَبَكُ معه في السياسة والاجتماع والثقافةِ وميادين القتال، هو نفسه «الصليبيّ» الذي نازله العرب والمسلمون في القدس والأندلس والبلقان! هل كان الإصلاحيُّ جمال الدين الأفغاني مثلاً ـ من دون أن نذكُرَ علماء الأزهر والزيتونة والقرويين والفقهاء المسلمين في كلّ مكان ـ بعيداً عن مثل هذا الاعتقاد؟!

ذلك وجْهٌ أوّل من وجوه الوعي الذاتي يقع فيه انْقِفَالُ الوعي على نفسه وإقامتُه البين مع ما يقوم مقام المقابِل للأنا. لكن وجهاً ثانياً من ذلك الوعي الذاتي ـ مقابلاً **للأول** ـ سرعان ما يظهر في صورةِ مَيْلٍ إلى البحث عن الجوامع والمُشتَرَكات بين الأنا والآخر. ينتبه الوعي العربي في هذه الحال ـ من إدراك الآخر ـ إلى ما في هذا الآخر ممّا يشبه ما عندنا. يلحظ، مثلاً، مقدار تشبُّع هذا الآخر بالإيمان بقوة العلم والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والعدل.، فيتذكر أن هذه جميعَها من القيم التي تمسكت بها حضارةُ العرب والمسلمين وقامت عليها في ما مضى من زمن صعودها وسيادتها. يزداد الإعجاب ـ هنا ـ بالآخر كميكانيزم نفسيّ للتعبير عن الإعجاب بالأنا (الحضارية). وتلك حال مقالة الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر[٣]: التي ذهبت ـ أحياناً ـ إلى الاعتقاد بأن أوروبا لا تفعل أكثر من التزام النهج الذي رسمتْهُ تعاليم الإسلام وذَهَلَ عنه المسلمون. ثمّ لا يلبث هذا الوعي بالمشابَهَةِ والاشتراك أن يعبّر عن نفسه ـ لدى دعاة الأخذ عن أوروبا من المثقفين والمفكرين العرب ـ في صورة دفاع عن كونية القيم التي يحملها الآخر ويحملها معه قسمٌ من المجتمع العربي لا يحسب ذلك الآخر ـ لهذا السبب ـ برّانياً عنه أو مجافياً لقيم شخصيته. في هذا النمط الثاني من الوعي الذاتي، تتضاءل إنِّيةُ الأنا ـ أو تَخِفُّ على الأقل ـ لِتُفْسِحَ المجال أمام إدراكٍ أكثر توازناً للذات وللعالم.

وقد يدفع الوعي بالآخر ـ **ثالثاً** ـ إلى تنميةِ شعورٍ لدى الأنا بالتفوق (الحضاري أو الديني أو الثقافي أو الأخلاقي). يَنْجم ذلك عن فِعْلِ مقارنةٍ يُجريه ذلك الوعي بين الأنا والآخر. لكنها، في الأعمّ الأغلب منها، تأتي في صورة مقارنةٍ انتقائية وأيديولوجية. إذ تَسْلُك المقارنة نهجاً ينقّب عمّا يحسَبُه ذلك الوعي علاماتِ نقيصةٍ أو خَصَاصٍ في

---

(٣) محمد عبده أكبر الممثلين لهذه القراءة وإن سبقه إليها خير الدين التونسي.

الآخر لتظهير ما في حوزة الأنا من عناصر الامتياز أو السَّبق: وفي هذا انتقائيَّةٌ واضحة. في الوقت نفسِه تصمت المقارنة ـ والوعي المتوسّل بها ـ عمّا في الأنا من نقصٍ أو فراغ، أو عمَّا لدى الآخر من عناصر تفوُّقٍ وامتياز. وفي هذا مسلك أيديولوجي صريح لا غبار عليه. وإذا كان من نافل القول إن هذه الكيفية من الوعي الذاتي لا تؤسّس مقالةً ذاتَ اعتبار: في ميزان المعرفة، وفي مضمار وعي جدلية الأنا والآخر وعياً تاريخيّاً وموضوعيّاً، فإنها لا تعبّر ـ في الوقت نفسه ـ سوى عن آلية دفاعية ضدّ الاعتراف باختلال التوازن في العلاقة بين الأنا والآخر من خلال ممارسة فعل المكابرة وتقمُّص دور المتفوق في هذه «المنازلة» ـ أو المقارنة ـ غير المتكافئة.

وأخيراً، قد ينتهي ذلك الوعي الذاتي إلى نمطٍ رابعٍ من إدراك الأنا في علاقتها بآخَرِها يميل إلى التعبير عن نفسه في صورةِ **وعيٍ شقيّ** (= الشعور بالنقص). في هذا الضَّرْب من الإدراك، لا يبدو الآخر قويّاً فحسب، ومتفوقاً فحسب، بل تبدو الأنا على درجةٍ من الهوان والقصور إلى الحدّ الذي يتكوَّن معه شعورٌ بالنقص والدونية تجاهه. يَنْجُمُ هذا الوعي، مثل سابقه، عن فعل المقارنة. لكنها المقارنة التي لا تكاد تنتبه كثيراً إلى ما في الذات من عناصر القوة وأسبابها، بل تنصرف إلى إحصاء مواطن القوة لدى الآخر، وإلى تظهيرها في مقابل (أناً) تبدو ـ أكثر فأكثر ـ مدعاةً إلى التشييع والرثاء. وعلى الرغم من أن هذا النمط من الوعي الذاتي يجانب السقوط في فعل المكابرة الذي ينغمس فيه سابقُه، ويجنح نحو إدراكٍ للذات أكثر تشبُّعاً بالنسبية والحَيْدة والموضوعية، إلا أن شحنته الأيديولوجية المتَّقدة لا تخمد سريعاً حين يميل باطِّراد إلى جَلْد الذات وتقريعها ووضْع ميراثها الثقافي والحضاري بين أصفادِ معيارية تبدو وحيدة هي معيارية الآخر(٤)!

* * *

يَتَحَصَّل من تقرير كلِّ بعدٍ من أبعاد التعريف (= تعريف الذات)، ويؤسِّسُهُ في الوقت نفسِه، خطابٌ ثقافيّ وفكريّ: يُنْتِجُ الوعيُ الذاتيُّ بالاختلاف في الماهية، المشدِّدُ على التفوق الحضاري والثقافي للأنا، **خطابَ النرجسية والتبجيل الذاتي**، المنغلقَ على النفس والمنكفئَ إلى الموروث مستكفياً به عن أيّ انفتاح هو ـ في حسبانه ـ في غَنَاءٍ عنه. إنّه ـ بالتعريف ـ **خطاب الأصالة**. ويُنْتِجُ الوعيُ الذاتي بالمشابهة والاشتراك،

(٤) انظر مثلاً في هذا: سلامة موسى، التثقيف الذاتي أو كيف نرى أنفسنا (القاهرة: مطبعة التقدم، [١٩٦٤]).

المتراجعُ إلى فكرة القصور الذاتي، خطابَ الاستدراك والتماهي مع الآخر، الجانحَ نحو أوسع أشكال الانفتاح والتثاقف. إنّه خطاب التقدّم والحداثة.

بعيداً عن معايير القياس المعرفي لوجاهةِ أيٍّ من الخطابين المومَإ إليهما، ثمة وجْهٌ أيديولوجي (أو وظيفي لهما) لا يجوز إهمالُه، لأنه صميميٌّ في تكوينهما، بل لعلّه الأسُّ في ذلك التكوين. يؤدي الأول وظيفة الممانعة والاستنهاض: الممانعة ضدّ الشعور بهزيمة الأنا، واستنهاض قواها لردّ زحف مدنيَّة الآخر وقيمه. أمّا الثاني، فيؤدي وظيفة التنوير إذ يحمل على عاتقه التعريف بقيم المدنيَّة الجديدة وثقافتها سعياً وراء توطينها في نسيج المجتمع والثقافة العربيَّين. وفي هذه الوظيفة أيضاً مَلْمَحٌ استنهاضي يخاطب فكرة النهضة الثاوية في الوجدان الثقافيّ.

ثالثاً: من جدليةٍ من الخارج إلى جدليةٍ من الداخل

القارئ في جدلية الأنا والآخر في الوعي العربي قراءةَ تمحيصٍ ونقدٍ يَلْحَظُ ـ في جملة ما يمكنه أن يلحظ ـ أنها جدليةٌ بمعنى وحيد، أي بمعنى أنها تقدّم نفسَها في صورةِ جدليةٍ تؤسِّسُ العلاقة بين حدَّيْن أو طرفَين مستقلَّيْن أو متمايزيْن (هما: الأنا والآخر). إذِ الوعيُ بطرفٍ منهما يحصُل من خلال، وبواسطة، الوعي بالطرف الآخر. وبهذا المعنى، فهي جدليةٌ بسيطة أو غير مركّبة. وهي كذلك، لأن الغائب فيها هو الوعي بتلك الجدلية الداخلية التي تؤسِّس كلَّ حدٍّ من حدَّي العلاقة بين الأنا والآخر. إذِ الواحد من الحدَّين ليس بسيطاً، أي ليس وحدةً متجانسةً مُقْفَلَةً على معنى وحيدٍ ومطلقة، بل ينطوي في ذاته على تناقضٍ داخليّ يؤسِّسه: هو نفسُ ـ أو قل هو مثيلُ ـ ذلك التناقض الذي يؤسِّس العلاقةَ بين الأنا والآخر فيضعها في صورةِ جدليةٍ بين حدَّيْن، مع فارق «بسيط» هو أن هذا التناقض (الجديد) ليس بين حدَّيْن منفصلين. وهكذا لا يصبح أيُّ حدٍّ من حدَّي العلاقة ـ بهذا المعنى ـ وحدةً عضوية تنطوي على دلالةٍ نهائية، بل يتحوَّل ـ هو نفسُه ـ إلى علاقةٍ جديدة بين أكثر من معنى ودلالة، أو ـ للدقة ـ بين معنَيَيْن ودلالتَيْن منه تقوم بينهما صِلَةُ تقابُلٍ وتوتُّر.

ليستِ الأنا هنا متجانسةً إذاً، أو ليس الوعيُ بها واحداً لدى جميع من يدركونها بوصفها كذلك، أي (أناً). والأمرُ نفسُه يقال عن الآخر. فالوعيُ بهذا ليس واحداً لدى من يحسبونه كذلك، أي (آخر). ومعنى ذلك أن الذين سلَّموا من المثقفين العرب بوجود إشكاليةٍ فكريةٍ عنوانُها العلاقة بين الأنا والآخر، وخاضوا فيها من

هذا الموقع الفكريّ أو ذاك، لم يعيشوها بحسبانها إشكاليةً بين حدَّيْن، بل من حيث هي تنطوي على تناقضٍ داخليّ في النَّظَر إلى كلٍّ من الأنا والآخر معاً. لنطالع، إذاً، صورة هذه **الجدلية الضمنية** أو الداخلية التي تؤسِّس كلّ طرفٍ من طرفيْ علاقة الأنا والآخر.

١ ـ الآخرُ المتعدد أو جدلية المدنيَّة والسيطرة

لم يكنِ الآخرُ واحداً لدى تيارات الفكر العربي ولحظاته المعرفية كافة، ولا رُسِمَت عنه صورةٌ نمطية متكررةُ الملامح والقسمات في المقالات العربية الحديثة والمعاصرة. كان ـ بالأحرى ـ **متعدّداً**، بل متقابلَ الصور إلى حدِّ التناقض. لكنه لم يكن دارجاً في الوعي العربي أن يُدْرَكَ بوصفه كذلك، أي متعدِّداً. فالغالب على مقالات الفكر العربي أن تميل الواحدةُ منها إلى إدراكه في صُوَرِهِ ـ أو ماهياته ـ **الواحدية**، فتكوِّنَ حوله نظرةً متجانسة: قطْعية ونهائية، تقودها إلى إنتاج أحكامٍ معيارية حوله. ومعنى ذلك أن التعدُّد الذي ينطوي عليه ذلك الآخر في ذاته، أي التعدُّد فيه بوصفه واقعاً موضوعيّاً، لم يترجم نفسَه في الوعي به من قِبَل المثقفين والمفكرين العرب ـ الذين شغلهم سؤال الآخر ـ من التيارات كافة بوصفه وعياً متعدّداً **أو جدليّاً**.

وَقَعَ تعيينُ الآخر بصفاتٍ متعددة ومتضافرة في المعنى والدلالة لدى كلّ تيار من تيارات الوعي العربي. فهو الغرب الذي يقابل الشرق؛ وهو الصليبيّ الذي يقابل الإسلام؛ وهو الاستعمار الذي يستبيح ديار العرب والمسلمين ويذيق أهلها الهوان؛ وهو عالَم الكفر الذي يَتَهَدَّدُ عقيدة المسلمين بالهدم ونظامَ القيم لديهم بالمسخ والفَتْك؛ وهو عنوان السيطرة والهيمنة والبطش والاستعلاء ونزعات التفوُّق والمركزية الذاتية.. إلخ. إنّه كلّ هذا وأكثر في خطاب الأصاليين أو دعاة الأصالة، ممَّن أبدوا ممانعة ضدّ الاعتراف به كينونةً متفوقة تُمْلي على المهزوم شروط المنتصر. في المقابل، أطلق عليه الحداثيون، أو دعاة الحداثة والمعاصرة، صفاتٍ نقيضة. فهو المدنيَّة المتحضرة التي تفضح ما دُونَها؛ وهو فكر الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية؛ وهو العقل والعلم والقوة والتنظيم؛ وهو الصناعة والإنتاج؛ وهو الحرية والتسامح؛ وهو الدولة الوطنية الحديثة؛ وهو الفرد المتحرر من الخوف والخرافة والتقليد وثقل القيم البائدة والمواريث؛ وهو كلّ ما يرمز إلى التفوق والشفوف واقتحام الآفاق. إنه العالم المثال الذي ينبغي أن يُقْتَدى.

من الثابت لدينا أن أنماط التعيين هذه، في تناقضها واختلافها، لم تكن شاملةً أو شموليةً في وعيها ما تُعيِّنُه وتُسَمِّيه. إن الواحد منها يَلْحَظُ جوانب في ذلك الآخر من دون أخرى. وإن حَصَل ووجَدَ نفسَه منساقاً إلى المبالغة في التشديد على جوانبَ بعينها مع حصول وعيه بغيرها أو بنقيضها مال إلى السكوت عن الثانية وطمْسها، أو ـ على الأقل ـ إلى التهوين منها واستصغار شأنها وعدِّها في باب الاستثناء الذي لا تَنْتَقِضُ به قاعدة. وعندي أن ذيْنك النمطين من الإدراك الأحادي للآخر يجافيان حقيقته الموضوعية ويَذْهلان عن إدراكها في تعدُّدها، أو قل في ازدواجها، وتناقضها. ومن نافلِ القول إن نقد تَيْنك النظرتَيْن المتنابذتين إلى الآخر هو المدخل المعرفي الضروري إلى إعادة بناء وعيٍ موضوعيّ به.

ليس صحيحاً أن الغرب (الآخر) هو ـ حصراً ـ الاستعمار، والغزو، والسيطرة، وحبّ امتلاك العالم، والتفوق، والاستعلاء، والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجهٍ خاص؛ كما تَرِدُ أوصافُه في مفردات خطاب الأصالة، بل هو ـ أيضاً ـ العلم، والعقل، والحرية، والمدنية، والتنظيم، والإنتاج. في المقابل، ليس الغرب هو ـ فقط ـ فلسفة الأنوار، والثورة الصناعية، ومبادئ الثورة الفرنسية، والنظام السياسي الحديث القائم على الدستور والحريات، على ما يلحظ خطابُ الحداثة ذلك حصراً، وإنما هو ـ كذلك ـ تلك الرأسمالية المتوحشة الزاحفة بجيوشها إلى أسواق عالم «ما وراء البحار»؛ وتلك الفكرة العنصرية (المركزية الأوروبية) عن «تفوق» «الرجل الأبيض»؛ وذلك المخيال الجَمْعيّ الذي جَهَّزَتْهُ روايات الحروب الصليبية والصدام المسيحيّ الإسلاميّ في الأندلس والبلقان، والآتي إلى ديار المسلمين للثأر والقِصَاص؛ وذلك القمع البربريّ لشعوب المستعمرات الذي بَلَغَ حدود الإبادة الجماعية!

وبالجملة، إن الآخر هو هذا وذاك في الآن نفسِه، ولا يَقْبَل التجزئة على إدراكين أحاديَّين. إن الذين أَغْلَظُوا في السباب والشتم والنَّكير وهُمْ يصفونَه، لم يقولوا إلا نصف الحقيقة: لم يقولوا إنه كان كذلك ـ في الأعمّ الأغلب من سلوكه ـ في ديارهم فقط، ولم يكن أمرُه كذلك في عُقر داره. والذين أغدقوا عليه آيات المديح وزفُّوهُ في نصوصهم كالعروس العذراء لم يقولوا إلا نصف الحقيقة: لم يقولوا إنّه كان كذلك في حَوْمَتِه فقط، ولم يكن أمرُهُ على النحوِ نفسِه في المستعمرات: ومنها ديار العرب والمسلمين. ومعنى ذلك في الحالَيْن أن الوعيَ به ما كان موضوعياً ولا متكاملاً لأنه حَصَل من زاويتيْ رؤيةٍ متقابلتين.

٢ ـ الأنا المنقسمة على نفسها أو جدلية النهضة والتأخر

أنتج الفكر العربي المعاصر نظرتيْن إلى الأنا على مثال تينك النظرتين اللتين عبَّر عنهما حول الآخر. ولقد طبعهما، مثل سابقتيهما، التقاطب والتنابذ فمالت كلٌّ منهما إلى بناء صورة للأنا شديدةِ التباين والاختلاف عن الأخرى. أغرقتِ النظرةُ الأولى في مديح الذات وتظهير خصائصها التي «تَفرَّدت» بها عبر التاريخ، وبيان «جوهرها» المتكرر في كلّ الأزمنة. فالذاتُ هذه (المسلمة) ذاتٌ حضاريةٌ عظيمةُ الأثر، لأنه اجتمعت لها ـ يقول أصحاب هذه النظرة ـ أسبابُ التفوُّق والامتياز عمّا عداها من ذوات حضارية: عقيدة الإسلام وشوكة العرب الفاتحين وثراء ميراثهم الثقافي. والحضارةُ التي أنتجتْها هي الأعلى والأجلّ في تاريخ الحضارات. وهي ليست من الماضي فقط، ولا يجوز الظنّ بأنها اندثرت وزال اسمُها ورسمُها، بل هي مستقبل العرب والمسلمين. وما أصابهم من عادياتِ الدهر مما أصابهم ليس إلا لأنهم ضلّوا عن سبيلها وعن سبيل العقيدة التي أنجبَتْها. وإن نحن تأمَّلنا في معطيات خطاب الأصالة باحثين عن تعيينٍ دقيقٍ لهذه الأنا، سنجد أنها ترادف في معناها معنى الإسلام: عقيدةً وثقافةً وحضارةً.

في مقابل هذا الخطاب النرجسيّ الأصالي حول الأنا، ينتصب خطاب الحداثة الذاهب في نقد الأنا الإسلامية إلى الحدود القصوى. لكن خطاب الحداثة في هذا النقد يمارس اللعبةَ عينَها التي يمارسها خطاب الأصالة: يختزل الأنا في عصره (القرن التاسع عشر)، فتبدو له في غاية التأخر والانحطاط ليسْهُل نقدُها، تماماً كما يختزلها خطاب الأصالة في «العهد الذهبي» للعصر الوسيط ليسهُل مديحُها. هكذا تصبح الأنا عند الحداثيين مرادفاً للهزيمة والاندثار والضياع حين توضع في ميزان المقايسة مع الآخر المتفوق الزاحف. من الحداثيين من عَزَا تأخُّرها وانحطاطها وهَوَانَهَا إلى الاستبداد (وذلك أيضاً كان موقف الإصلاحية الإسلامية من الطهطاوي إلى الكواكبي). ولكن منهم مَنْ أشار بإصبع الاتهام إلى الدين (وذلك حال حداثيين من شبلي الشميّل إلى سلامة موسى). وفي الأحوال جميعاً، اجتمع قول الحداثيين في أن الأنا الإسلامية لا تنطوي في ذاتها إلا على ما يدعو إلى نقدها من أجل إعادة صوغها على مثال الآخر.

بين النرجسية الأصالية والعَدَمِيَّة الحداثية ضاعت فرصة إعادة تمثُّل الأنا في تعدُّدها وتناقضها الذاتي ومفارقاتها، بينما سيق حديثُ الفريقين إلى النظر بعينٍ واحدةٍ إلى زاوية واحدة من زوايا الأنا. فلم يكن صحيحاً أن الأنا هي الحضارة، والنهضة، والعلم، والفلسفة، والآداب والصنائع؛ وهي بيت الحكمة، والتدوين، وإشعاع بغداد

والأندلس، وجيوش عمر ومعاوية والموحّدين، فقط، بل هي ـ أيضاً ـ بطش «الخلفاء» وغِلْظَةُ جنودهم في الأمصار المفتوحة؛ وهي سبْي النساء والـذَّرَاري وشـدّة سلطان العُمال والولاة على الأقاليم؛ وهي تجارةُ الرقيق والتَّسَرّي بالحريم؛ وهي وَأْدُ العقل وملاحقة المتصوفة ونصب المشانق لِكُلّ ذي رأيٍ مخالف. ذلك وجهٌ من وجوهها في الماضي. أما في حاضرها، فهي خارج التاريخ: ذاتٌ مهزومةٌ متأخرة أمام زحف المدنيَّة الغربية لا تملك لنفسها نفعاً إن لم تملك ضرّاً. وبالجملة، إنّها ـ أيضاً ـ ما طمسه خطاب الأصالة وهو يدبّج مقالاته في تقريظ الأنا حتّى لا يفتضح أمرُها. وأمرُه! كما لم يكن صحيحاً أنها التأخر والانحطاط فحسب، فلقد كانت مساهمتُها في التاريخ الإنسانيِّ رائدةً وإن توقفتْ وأصابها الوهن في العصر الحديث. وكانت حضارتُها في لحظةٍ من التاريخ كونيةً، وعلى ألواح علومها تتلمذ آخرون من غير بني جلدتها، فتوسَّلوا بها لنهضتهم. وليس طمس هذه الحقائق إلا رديفاً أيديولوجياً حداثيّاً لطمس الأصاليين لِهَنَات أَنَاهُم.

وبالجملة، تنطوي الأنا على ذينك البُعْدَين الموصوفين فيها في الآن نفسه. وهي ـ مثل الآخر ـ لا تَقْبَل التجزئة على إدراكين أحاديَّين. ولا سبيل إلى وعيها وعياً صحيحاً إلا من خلال وعي ذلك التناقض التكوينيّ فيها الذي يؤسّسها كـ (أناً) متعددة أو مزدوجة. وهو ما ذَهَلَ عنه خطاب الأصالة وخطاب الحداثة في الفكر العربي.

على سبيل الاستنتاج

يقدم التفكير في إشكالة العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر فرصةً لوعي الحدود المعرفية المتواضعة لتلك الإشكالية، ولصيغ مقاربتها لدى تيارات ذلك الفكر، بل لمعاينة الأوْجُهِ المختلفة للتعبير الأيديولوجي عنها. لِنَعْرِض في هذا السياق ثلاثة من الاستنتاجات التي يكوّنها القارئ في النصوص المشدودة إلى هذه الإشكالية:

أولها أن العلاقة بين الأنا والآخر ليست، كما تمثَّلها خطاب الأصالة وخطاب الحداثة على السواء، علاقةً بسيطة بين حدَّيْن متباعديْن ومنفصليْن، أو بين وحدتين عضويتين مغلقتيْن، وإنما هي علاقة مركَّبة تقوم الجدلية بين حدّيْها على جدليةٍ تأسيسيّة داخل كلٍّ حدٍّ منهما إلى حيث لا يكون ثمة من سبيلٍ إلى فهم الجدلية الخارجية إلا من

خلال وعي تلك الجدلية الداخلية التأسيسية أو المؤسِّسة. ذلك أن في كلّ أناً آخر، وفي كلّ آخر (أناً) أو صدى للأنا.

وثانيها أن العلاقة بين الحَدَّين أُدْرِكت إدراكاً أيديولوجياً صريحاً من موقع الخطابين معاً. انصرف خطاب النرجسية الأصالية إلى طمس وجهيْن من وجوه الأنا والآخر: ما في الأنا من علاماتِ عِلّةٍ وضَعْفٍ في الماضي والحاضر، وما في الآخر من علاماتِ تفوُّقٍ ومن أسباب قوة، مشدِّداً فقط ـ وفقط ـ على ما يُسْنِدُ دعواه حول (أناً) لديه منظورٍ إليها كمبعث إعجابٍ وموطنٍ فرادة! وما فَعَلَ خطاب الحداثة غيرَ الشيء نفسِه: انصرف إلى طمس كلّ وجهٍ من وجوه البشاعة في ثقافة الآخر وقيمه، وكل شكلٍ من أشكال العافية والحيوية في الأنا، مدفوعاً إلى تلميع صورة الآخر. وهكذا تحالفَ الخطابان في إهدار الرؤية الموضوعية إلى الموضوع لينصرفا إلى مضاربةٍ لفظية حول الموضوع وإلى إنتاج أحكامٍ معيارية ذات أغراض أخرى خارج نطاق المعرفة والتحليل.

وثالثها أن التوتُّر الإشكاليَّ الحادّ الذي يبدو على الوعي العربي في مقاربته لمسألة الأنا والآخر إذ يقوم على تناقضٍ تكوينيٍّ صارخ يؤسِّس الأنا والآخر على السواء، أي يكشف عن اتصاله الشديد بتناقضٍ ذاتيٍّ في الأنا والآخر يترجمه في صورة انقسامٍ معرفي بين خطابين وقراءتيْن، يمتنع عن الفهم (أي التوتُّر الإشكاليّ) بمعزلٍ عن الشروطِ التاريخية والفكرية التي أتى يعبّر عن نفسه في سياق معطياتها. والشروطُ تلك ليست شيئاً آخر غير الصدمة الحادة التي خلَّفَها في الوعي العربي اكتشاف الغرب، واكتشاف الفجوة التي تفصلنا عنه ثقافياً وحضاريّاً.

القسم الثاني

التكوين، التراكم، الحصيلة

الفصل الرابع

نحو كتابة تاريخ فكرة الحداثة في الوعي العربي

على مثالِ سواهُ من المفاهيم الفكرية المعاصرة، انتقل مفهوم الحداثة إلى المجال التداولي العربيّ حديثاً؛ ثمّ حصلت محاولاتٌ ـ مختلفةُ العُدَّةِ والبواعِث والحظوظ ـ لتوطينه في نسيج الثقافة والفكر وتَبْيِئَتِهِ للتناسب بين الدَّال فيه وبين ما يَدُلُّ عليه. شَهِدْنَا ـ بدءاً من النصف الثاني من أربعينيات القرن العشرين المعاصر ـ ما أَرْهَصَ بذلك، غِبَّ انطلاق تمرينٍ شعريّ عربيّ جديد على رؤيةٍ مختلفة للتعبير الشعري غير تلك التي وَرِثَتْها الذائقة الجمالية عن قصيدةٍ كلاسيكيةٍ طاعنة في السّنّ، كما في سياقٍ أدبي نجحت فيه الرواية في أن تجترح لها حيِّزاً في المجال الرمزي، وهي المهرَّبة إلى ثقافتنا تهريباً لم تمهره الجمارك الثقافية إلا بَعْدَ لأيٍ وتردّد! وقُلْ ذلك عن المسرح والسينما والموسيقا... إلخ.

طَرَقَتِ الحداثةُ ـ إذاً ـ أبوابَنَا من مدخل أدبيّ وفنيّ. يشهد على ذلك مسرح توفيق الحكيم، وروايات نجيب محفوظ، وشعر نازك الملائكة وبدر شاكر السيّاب، وموسيقا الأخوين عاصي ومنصور الرحباني، وسينما صلاح أبو سيف ويوسف شاهين... إلخ. ولم يكن ذلك ليعني أن ولادتَها كانت من رحم الأدب والفنّ حصراً، بل يَقْصِدُ التنويهُ بذلك أن يشير إلى حقيقةٍ بالغة الدلالة، في هذا المعرض، هي أن الحداثة لم تولد معزولةً ولا أفصحتْ عن نفسها من وراء حجاب، بل أنتجت معها جمهورَها العريض

الذي انتصر لها وتوَّجها مرجعاً وسلطة وأخرجَها من إسارِ نخبويةٍ، تفترضُها كلُّ بداية، إلى جماهيريةٍ تحتاج ـ في العادة ـ ردحاً من الزمن: اختصرتْهُ مغامرَةُ الحداثة الإبداعية العربية إلى عقود ليست تزيدُ عن الثلاثة. وهاكُمْ دليلَ ذلك: من يَقْوَى اليوم على أن يزاحم محمود درويش وأدونيس بالمناكب على عرشِ مملكة الشعر؛ أو أن يُدَارِيَ خَشْعَتَهُ أمام المعمار الروائيّ الأخّاذ لعبد الرحمن منيف وجبرا إبراهيم جبرا وحنّا مينه؛ أو يَجْتَرِئَ على التقوُّلِ المُتَخَرِّص في استحقاق الأخوين الرحباني ومرسيل خليفة وزياد الرحباني أملاكهم الإمبراطورية في الحقل الموسيقي؛ أو ينازع يوسف شاهين في سلطانه السينمائي...، وهؤلاء وسواهُم أمراء الحداثة الثقافية في ما فعلوا ويفعلون؟

ـ ١ ـ

خارج حَوْمَةِ الأدب والفنّ، وفي رحاب الفكر والإنتاج النظري، وُلِدَتِ الحداثةُ أيضاً وشبَّت عن الطوق واستوى لها العُودُ، والنِّصَاب، ربّما قبل الحداثة الأدبية والفنية، و ـ قطعاً ـ بعدها. مَنْ يمكنُه أن ينْسَى ديكارتية طه حسين الذاهبة في اشتباكها مع «حنبلية» الفكر العربي إلى حدِّ الصدام على نصاب «القدسية» في الموروث الشعري العربي؟ ومن يَقْوَى على تجاهل صرخة عبد الرحمن بدوي الوجودية وصرخة فؤاد زكريا الوضعية وعلموية سلامة موسى المبكّرة، ومَنْ يملك أن يشطب من سجل «مغامرات» الحداثة أنثروبولوجية علي الوردي، وجينيالوجية جمال حمدان، وشخصانية محمّد عزيز الحبابي، وتاريخانية عبد الله العروي، وجدلية حسين مروّة وطيِّب تيزيني ومهدي عامل وسمير أمين وصادق جلال العظم، وفوكوية محمّد عابد الجابري، وسيميائية محمّد أركون، ونقدية حسن حنفي التاريخية، وصَوْلات هشام جعيط بين التاريخ السياسي والاجتماعي، وتاريخ الفكر، وعلم الاجتماع السياسي، وحذاقة التحقيق المقارن لدى رضوان السيّد، وسياحة جورج قرم الفكرية بين الاقتصاد والتاريخ والأنثروبولوجيا السياسية... إلخ؟ هؤلاء جميعاً شهود على تلك «المغامرة» الفكرية المستمرة في فتح قارة الحداثة في الفكر. لكن نصوصهم الكبيرة ما زالت ـ وستظل لفترة قادمة ـ نُصُوصَ نسّاكٍ معتكفين في أديرة المعرفة لن يكون لها ـ شأن سائر النصوص النظرية ـ إمكانُ الفُشُوِّ والسيادة...، وإن لم يكن أمْرُ «الجماهيرية» في جملةِ شواغلها.

للحداثة ـ إذاً ـ تاريخٌ في ثقافتنا وفكرنا العربيَّين ـ وعتْ فيه نفسها ـ لا يقلّ عن ثلاثة أرباع القرن. لكن سؤالَها لم يبرح يفرض نفسه على حاضرنا حتّى اليوم. بل لعلّه

باتَ أَحَدَّ من ذي قبل بعد أن نَهَضَ فينا من أبدى الاعتراضَ عليها بلسانٍ جهيرٍ حيث سلطتُه في حيِّزه الاجتماعي الذي يَحْدِبُ عليه أكثر مما هو في مَقُوله «الفكريّ». ربَّما صَحَّ أن يُقال هنا ـ وبقدرٍ غيرِ قليلٍ من الوثوق ـ إن الحداثة شقَّت مجراها في الأدب والفن وتدفَّق سيْلُها في النصوص وفي النفوس بحيث تَهِنُ أمامَهَا اليوم رؤى أخرى في التعبير الرمزيّ سابقة لها في الوجود. لكن الذي ليس من مراء فيه أن حظَّها في حقل الفكر والإنتاج النظري ما انفكَّ يُعْلِن عن تواضعٍ متزايد إزاء سلطان ما يَقُومُ مَقَامَ نقيضها. وفي ذلك ما يفسّر لماذا لم يعد المبدعون العرب ـ في حقل الأدب والفن ـ يطرحون على أنفسهم سؤال الحداثة بمثل الحِدَّة التي بها يطرحه الباحثون في ميادين العلوم الإنسانية والاجتماعية. يأخذنا ذلك إلى سؤالٍ «استنتاجي»: هل مفَادُ ذلك أن «مغامرة» الحداثة انتصرت في ميدان الإبداع وأخفقت في ميدان الفكر؟

من المبكّر التسليم بوجاهة المعادلة التي يتألّف منها هذا السؤال، أو حتّى بشرعية طرحه على هذا النحو مع مُضْمَرَاته الناطقة بوجهته الاستنتاجية. لكنه يقول ـ مع ذلك ـ أمراً ذا مغزى قد لا يكون مستحَبّاً إشاحةُ النظر عنه: يقول إن الحداثة تعاني ـ كرؤية ـ نقصاً حاداً في القدرة على منافسة نقائضها في حقل التأليف الفكري والثقافة السياسية العمومية. وهذا صحيح من غير شكّ، وآيُ ذلك أن الأغلب الأعم من رموز الحداثة في الفكر بَاتَ لا يَمْلِك مُكْنَةَ الدفاع عن الحداثة، بل قُلْ: عن صنْعته الحداثية. وبعضُ ذلك «الأغلب» ـ و «البعض» هنا كمٌّ مجرَّدٌ افتراضي نسوقه من وجه تقريري...، إذ قد يكون معظَماً في ذلك «الأغلب» ـ لم يعد يجد غضاضة في المساومة على حداثته خشيةَ رأيٍ يُرْهِبُه، أو سعياً في تحاشي فقدان الطلب على ما ينتجه من أفكار، أو لغير ذلك من الأسباب. وعلينا أن نقول، استطراداً، إن تلك المعاناة هي ما يعيد إنتاج سؤال الحداثة في الوعي العربي المعاصر بالحدّة التي يفرض بها نفسَه اليوم.

تَرُدُّ حالُ المعاناة هذه إلى عاملين متضافرين: إلى اندفاعة «التقليد» المتجددة، وإلى هشاشة الحداثة الفكرية نفسِها. لعودة التقليد اقتصادٌ سياسيٌّ ـ اجتماعيٌّ يبرِّرها: **أزمة الدولة الوطنية «الحديثة»** في الوطن العربي، وسياسات التهميش والإقصاء الاجتماعيَّين، وإخفاق برامج التنمية، والتصدُّعات الحادّة في منظومة القيم، وسياسات التكديح العقلي والتجهيل، وسياسات قمع الفكر النقدي... إلخ. أما هشاشة الحداثة، فإلى الحداثةِ نفسِها تُعْزَى لا إلى شروطها النابذة. وهل قامت حداثةٌ فكرية في التاريخ الإنساني من دون علاقاتٍ صراعية مع تلك الشروط النابذة؟ هل فُرِشَت مسالكُ الحداثة

ومَمرّاتها يوماً بالورود؟ إليكم حداثة الأدب والفن: لم تُعْلِن ميلادها فينا وفي ثقافتنا بعمليةِ إسقاطٍ مِظَلّي، بل من رحم الثقافة العربية وصراعات تياراتها خرجت ظافرةً.

* * *

لا يبدو حتّى الآن أن مفهوم الحداثة، كما دَخَل في المجال التداولي العربي، يعني معناه الأصل كما تكوَّن في الفكر الغَرْبيّ الحديث. إنّه ما فَتِئَ يلابس في الدلالة معنى التحديث. والحال، إن الفوارق والتمايزات بين المفهومين وسيعةٌ غيرُ قابلةٍ لِلجَسْر أو للمماهاة. تعني **الحداثة** (Modérnité) ـ في تعريفها النظريّ الدقيق ـ **الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم**؛ الرؤية التي أعادت بناءَ وصَوْغَ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحوٍ نوعيٍّ مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة، هي نفسها التي تَكَنَّت باسم الحداثة. يتعلق الأمر في الحداثة ـ إذاً ـ بنظرة فلسفية، بمنظومة أفكار، أنتجتها وتنتجها نخبٌ ثقافية. أما **التحديث** (Modérnisation)، **فهو فاعلية سياسية واجتماعية** تَرُومُ تطوير بُنَى المجتمع والسياسة والاقتصاد بحيث توائم بين مستوى التحولات الطارئة على صعيد الزمان، والمكان، والعلاقات الاجتماعية، والحاجات، والصلات المتزايدة تَوَاشُجاً بين المجتمعات. وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مُخَطَّطٍ لها وموضوعةٍ في سياق استراتيجيات عملية ينهض بأمرِ تحقيقها جسمٌ اجتماعيٌّ فوقي هو الدولة.

منذ ثلث قرن، تَنَبَّه عبد الله العروي إلى مثل هذا الخلط بين مفهومَي الحداثة والتحديث ـ من دون أن ينصرف إلى العناية بالمفهومَيْن ـ حين لاحظ أن برنامج الدولة العصري في التحديث المادي: الاقتصادي والاجتماعي (برنامج السلطة الناصرية) لم يرافقه ويرادفه مشروع ثقافي حديث، بل برَّر نفسَه بما أطلق عليه (العروي) اسم «المنطق التقليدي»[1]. وقد يُسْتَفَاد من ذلك ـ في قراءةٍ بَعْديَّة نحاولها ـ أن الوطن العربي **عاش تجربة التحديث (الماديّ) من دون أن يعيش تجربة الحداثة (الفكرية والثقافية).** وقد تبيَّن ـ بدليل الوقائع والمُحْدَثات ـ أن التقليد المجافي للحداثة، المُصْطَرِع معها اصطراعَ وجود ـ قد يتعايش مع التحديث من دون كبيرِ مشاكل، وقد يوظّفه في إعادة إنتاج نفسه كتقليد!

* * *

---

(١) انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣).

لكنَّ للحداثة تاريخاً خاصّاً بدأ في مواطنها الأصل، وقطعاً لها مفهوم ينبغي تبيُّنه من خلال حركتها الداخلية وأدوارها في حقل المعرفة الإنسانية الجديدة.

أولاً: الحداثة: التكوين والمعطيات

خرجت الحداثة، كرؤية جديدة للعالم من رحم التحولات الكبرى التي شهدتها أوروبا العصر الحديث، وكانت هي أيضاً طرفاً في صناعة بعضٍ وقائعها. ولا تشير عبارة الرّحم هنا إلى فِعْلِ تناسُلٍ طبيعيٍّ تمثّل فيه الحداثةُ امتداداً بيو - تاريخياً لما قبلها، كما يمثّل أيُّ وليدٍ امتداداً بيولوجياً لوالديْه في الخصائص الوراثيّة، وإنما تقصد الإشارة إلى البيئة الموضوعية - التاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية - التي نشأت فيها فلسفة الحداثة في مسلسل من العلاقات الصراعية بغيرها من منظومات الثقافة والفكر السائدة. أما ما دُونَ هذه المشابهة الرمزية، فإن علاقة الحداثة بما قبلَها، أي بماضيها الثقافي والفكري، هي علاقة قطْعٍ أو قطيعة بالمعنى الفُوكُوِيّ الذي يفيد انتقال فكر من إبيستيمي معين (أو نظام معرفي) إلى إبيستيميّ آخر[٢] جديد.

والحقُّ أن الحداثة آذنتْ بميلاد نظام معرفي جديد، في أوروبا الحديثة، لا يمكن البحث له عن جراثيمَ ومقدماتٍ سابقةٍ لذلك الميلاد. وليس في مُكْنَتِنَا إدراكُ المدى الذي بلغتْهُ تلك القطيعة الحادّة إلا باستدعاء شروط تكوُّنها كحداثة، والبَرَادِيغْمَات الرئيسة في منظومتها الفكرية. على أنه ليس وارداً، في الهندسة المنهجية التي اخترناها لهذا الفصل، أن نقدّم روايةً سرْدية لتلك الشروط التاريخية التي نشأت في سياقها الحداثة. فنحن لا نؤرخ لها هنا، وإنما نجرّب أن نستدعي معطيات تلك الشروط لفهم الأسباب المؤسِّسَة، والموجِبة، لتلك البَرَادِيغْمَات من حيث هي قوام الحداثة وما به تتعيَّن كحداثة. ثمة مَلْمَحَانِ رئيسَان ومفْصَلِيّان للحداثة يؤسّسان تلك البراديغمات هما: تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعيّة المعرفية الوحيدة في إدراك العالم: الطبيعي والاجتماعي، وتكريس الإنسان هدفاً نهائيّاً للتحرر والتقدّم. وإذا شئنا استخدام المفاهيم الدارجة في تعيين «جوهر» ومضمون هذه الحركة الفكرية - التاريخية التي مثّلَتْها الحداثة، نقول إن مَنْحَيَيْهَا الرئيسَين كانا **العقلانية والإنسانوية**: أو النزعة الإنسانية.

---

(٢) انظر هذا الاستخدام عند ميشيل فوكو، في: Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, bibliothéque des sciences humaines (Paris: Gallimard, 1969).

نشأتِ العقلانية ـ كحركة فلسفية شاملة حديثة ـ عن مبدإ «بسيط» يَرُدُّ إمكان المعرفة إلى أداةٍ رئيسَةٍ ووحيدة هي العقل. وبمقتضاها، لا معرفة ممكنة إلا بواسطة العقل من حيث هو المَلَكَة (Capatité) التي تُعْرَض عليها الأشياء الواقعية والتمثُّلات الذهنية (Représentations) لِتُوزَنَ بميزان بداهاته أو مقولاته المجرَّدة القَبْلية السابقة لِكُلّ تجربة. سيقال ـ هنا ـ إن سلطة العقل ليست جديدة على تاريخ الفكر الإنساني، ولا كانت تنتظر حقبة النهضة الأوروبية حتّى تخرج إلى الوجود، وإنما هي تضرب بجذورها إلى العصر الإغريقي القديم حين «انعقدت المرجعيّة» للعقلانية الأرسطية والسكولاستية التي مثَّلَتْ في حينها، وفي ما سيلحقها من تواريخ على مدار العصر الوسيط، اللحظة الأرقى والمثالية في تاريخ الفكر. وسَيُزَادُ على ذلك بالقول ـ من باب بَيَانٍ مَزيد ـ إن أوروبا الحديثة نفسَها لم تَشَأْ أن تُعَرِّفَ نهضتها ـ والعبارة عربية ـ إلا بوصفها (Renaissance): أي ميلاداً متجدّداً بعد ميلادٍ أوّل في اليونان. وهذا صحيحٌ من غير شكّ، لكنَّ الأدْعَى إلى الاعتناء بصحته أكثر ـ في هذا المعرض ـ أمْرَان أساسيّان:

أولهما أن الصلة انقطعت بين أوروبا وماضيها العقلاني اليونانيّ ـ الأرسطي، طَوَال الحقبة الوسيطة، بسبب انتصار التراث الروحي المسيحيّ ـ المتعمِّم عبر الإمبراطورية الرومانية والنظام الكَنَسيّ الكاثوليكي ـ على العقل الإغريقي ـ الأرسطي. وقد تكون المساهمة الفلسفية الرُّشدية حاسمةً في إعادة وَصْلِ أوروبا بذلك الماضي كلّما أمْكَنَ قراءَتُها موضوعيّاً، أي بعيداً عن النظرة الفيلولوجية الغربية العَدَمية التي حاولت إسقاط «أصالة» ومركزية تلك المساهمة من خلال إلغاء الحقبة العربية ـ الإسلامية كُلاً أو الاعتراف بها جزءاً من باب إعادة تعريف ابن رشد كمجرَّد شارح لأرسطو «مُتَعَيِّش» على بعض مقولاته!

وثانيهما أن العقلانية الأوروبية الحديثة: عقلانية ديكارت وهيغل، غير قابلة لأن تُقْرَأ بوصفها محض إعادة إنتاج للعقلانية الأرسطية، لأنها تخطت ـ فعلاً ـ حدود العقل الأرسطي سواء بنزعتها الجدلية أو بإقامتها بعضَ أنساقها النظرية على معطيات المعرفة العلمية التجريبية التي بدأت «متواضعة» في حِسِّيَّةِ بيركلي وتجريبية بيكون وهيوم لتبلغ مداها الأعلى مع فيزياء نيوتن وتطورية البيولوجيا الداروينية، مما كان له الأثر الحاسم في تأسيس عقلانية جدلية لدى فريدريك هيغل وكارل ماركس.

الأهمّ في كلّ هذا أن العقلانية نشأت في علاقةٍ صراعيةٍ مريرة بنقيضها الفكري والتاريخي: اللاعقلانية القروسطية التي مثَّلَتْها الكنيسة والفكر اللاهوتي الذي احتضنته.

ففي حين كان الفكر الغربيّ يعيد اكتشاف ماضيه العقلاني الإغريقي ويسعى في إحيائه والبناء عليه ـ وكان ذلك قد بدأ يأخذ منحى متصاعداً في القرن الخامس عشر ـ كانت المعرفة الوحيدة التي تملك السلطان والشرعية هي المعرفة الدينية التي رعتها الكنيسة وسَلَّم بها الأُمَرَاء والملوك الواقعون تحت رحمة سلطان الإكليروس والبابا. وكم كانت معاناة المفكرين والعلماء كبيرة مع حملات القمع والاضطهاد التي نظمتها الكنيسة ضدهم. وجميعنا يعرف ـ كثيراً أو قليلاً ـ عن محاكم التفتيش وعن كوكبة العلماء الذين سِيقُوا إلى المشانق عقاباً لهم على اجترائهم على التعبير عن أفكار أو حقائق تخالف ما ورد في الكتاب المقدس، أو ما استقر الإجماع عليه من تأويل ديني احتكرته طبقة رجال الدين وفرضَتْهُ معرفةً وحيدة لا تقبل الردّ أو الشك أو المزاحمة.

ومع أنه كان من حسن حظّ العقلانية الغربية الحديثة أنها نشأت وتطورت في الوقت نفسه الذي أحرزت فيه حركة الإصلاح الديني نجاحاتٍ هائلةً على صعيد تحجيم سلطان الكنيسة (الكاثوليكية)، وواحدية الفكر اللاهوتي المرتبط بها من خلال حرمانها من امتياز احتكار تأويل النصّ المقدَّس ـ مع ما وفَّرَهُ لها ذلك الاحتكار طويلاً من التنزُّل منزلة الوسيط بين «الرعية» (= المؤمنين) وبين ذلك النصّ ـ وتعميم حقّ التأويل، أو حقّ الصلة المباشرة بالنصّ، على سائر المؤمنين برسالة يسوع، إلا أن العقلانية ـ التي استفادت قطعاً من الحروب الدينية ومن تصدُّع سلطان الكنيسة نتيجة قيام حركة الإصلاح الديني ـ شقَّت لنفسها مساراً مختلفاً، ولم تتوقف عند حدود مكتسبات ذلك الإصلاح. وكان عنوان ذلك المسار الخروج من سلطة النصّ الديني والمعرفة المرتبطة به ـ أكان ذلك في الحيّز الكنسيّ الكاثوليكي أم في رحاب «الثورة» البروتستانتية ـ إلى سلطة العقل وما تنجُم عنه من معارف أصبحت وحدها تتمتع باليقينية.

كان ذلك فصلاً حاسماً من فصول المعركة ضدّ القرون الوسطى ومواريثها انتهى بانتصار العقل على اللاهوت و«الرعية» على طبقة رجال الدين. وإذا كان سائغاً أن يقال ـ وهو لا شكّ سائغ ـ أنّه انتصار تعزّزَ بِـ ـ وتحقَّق من خلال وبالتضافر مع ـ انتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة والصاعدة على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الاقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة الملكية المطلقة والمستبدة في حلبة السياسة، فإن ائتلاف العقلانية والرأسمالية والثورة في حلفٍ مشترك كان الردّ التاريخي «الطبيعي» والموضوعي الذي قاد إليه تحالف الثالوث القروسطي المزمن: الكنيسة

والإقطاع والملكية. وفي الحالاتِ جميعاً آذنت تلك الانتصارات بانتقال حاسمٍ إلى عصرٍ جديد هو عصر الإنسان.

بميلاد الإنسان، في الفكر الغربيّ الحديث، نشأت أيديولوجيا جديدة متكاملة البناء هي **الإنسانوية**. وهي كناية عن نظرة جديدة إلى الإنسان بوصفه «جوهر» العالم ومركزه وصانع مصيره فيه. قبل النهضة الأوروبية، وثورة العقلانية فيها، كان الإنسان في جملة «أملاك» اللاهوت ومؤسساته الكنسية. كان «رعية» لِـ «الراعي» الرسوليّ وموضوعاً لصكوكه وسلطانه. ولم يغيّر من ذلك أن المسيحية البُولْسِيَّة[٣] - التي أعادت روايةَ اليسوعية وأعادت بناءَ تعاليمها وامتدَّ تأثيرُ قراءتها إلى المسيحية الرومانية - ساهمت في أَسْطَرَة (Mystification) النظرة إلى الإنسان من خلال تأليه الذات اليسوعية (التي لم يغيّر فيها الجدل اللاهوتي بين اليعاقبة والنسطوريين حول الحَيِّزَيْن اللاهوتي والناسوتي في شخص يسوع المسيح) - إلا أن التاريخَ الكنَسيَّ اللاحق لم يحتفظ من هذا التقليد بشيء؛ إذ نُكِّلَ بأتباعِ المسيح لمجرَّد أنهم عصوا أمرَ البابوات. وكان أكبر دليل على ذلك التنكيل - فضلاً عن صيغته الدينية الممتدة من إصدار وثائق الحرمان البابوية إلى محاكم التفتيش - شَرْعَنَة الكنيسة لاستبداد الملوك والأمراء، ووقوفها إلى جانب الاستغلال الإقطاعي الوحشي لجماهير الفلاحين المُعْدَمين. وبالجملة ما كان الإنسان إنساناً في عهد الكنيسة وحلفائها، ولا كان ذاتاً ماديةً واعتباريةً مستقلةً وذاتَ حُرْمة؛ كان موضوعاً فحسب لفعلٍ أوامريّ كنسيّ تأخذ فيه «الرعية» شكلَ القطيع بالمعنى الكامل للعبارة! ولعلَّه بهذا المعنى تمثل الإنسانوية قطيعة حاسمة مع نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! وتمثل - في الوقتِ عينِه - تأسيساً لفلسفة جديدة - لرؤية جديدة - تُحِلُّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه.

بدأت الإنسانوية - في بواكيرها وإرهاصاتها الأولى - فلسفةً تدافع عن **الحق الطبيعي** للإنسان على خَلْفِيَّةِ اعتقادها بأنه حقٌّ متقرِّرٌ بِـ «البداهة» متى عدنا بالإنسان إلى «أصل» مجرَّدٍ غيرِ «منحولٍ»، أو قُلْ لا مَزِيداتَ عليه، هو **الحالة الطبيعية**[٤]. إذ بمقتضى هذه النظرة، يصبح في وسع الإنسان أن يتمتع بالحقوق التي ترتّبها إنسانيتُه حُكْماً متى تحرَّرَ من القيود والأحكام التي فُرضت على إنسانيته الطبيعية المحض من النظم والقوانين

(٣) نسبة إلى بولس الرسول.

(٤) انظر في هذا: J. J. Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Gallimard, 1964), p. 326.

المُلْحَقة (= الدينية والسياسية.). والعودة بالإنسان، هنا، إلى «حالته الطبيعية» ـ وهي تشبه إلى حدٍّ القول بفكرة «الفطرة» الإسلامية ـ ليست تعني، في المحصّلة الأخيرة، سوى شطب كلّ التاريخ الدينيّ والسياسيّ: الكَنَسيّ والملكيّ الاستبدادي الذي زوَّر تلك «الطبيعة» وألْبَسَها من اللواحق («البدع»؟) ما نَالَ من صفائها الموضوعي والبَدْهيّ الإنساني.

لكن موضوعة «الحق الطبيعي» تطورت في فلسفات مونتسكيو وجان جاك روسو لكي تُفْرِج عن فكرة العِقد الاجتماعي، بوصفها التعبير النظري الأعلى عن الحق في حيازة الحقوق المدنية والسياسية التي ترتّبها على الدولة فكرة المُوَاطَنة. وكانت خاتمةُ مطاف هذه الفلسفات الأنوارية التي أنتجَها الموسوعيون ـ في «عصر الأنوار» ـ الصيرورةَ إلى ثقافة سياسية جديدة نهضت بأمر التعبير عنها، والانتصار لها، وتحقيقها ماديّاً، طبقة سياسية جديدة هي البرجوازية التي نجحت في حيازة السلطَة بعد الثورة في الربع الأخير من القرن الثامن عشر. هكذا دخلت الفلسفة الإنسانوية حيّز التطبيق ـ الدستوري والقانوني ـ من خلال دستور الولايات المتحدة الأمريكية (المستقلة عن الإنكليز) ومن خلال مبادئ حقوق الإنسان التي أطلقتها الثورة الفرنسية.

مع العقلانية، بات الإنسانُ مصدرَ المعرفة ومرجعَها، بَدَلَ النصّ المقدَّس، لأنه وحده يملك أداتَها: العقل. ومع الإنسانوية، بات الإنسان وحده من يصنع ويقرر مصيره، ويرسم إطار الحرية والسعادة بعد أن عرضت عَلَيْهِ الميتافيزيقا المسيحية طريقاً آخر لتحصيلهما. وبانتصارهما (= العقلانية والإنسانوية)، فُتِحَ الباب أمام الحداثة: رؤيةً فلسفيةً ونظاماً اجتماعياً ـ سياسيّاً تمثّل الديمقراطيةُ اليوم تعبيرَه الماديَّ والمؤسَّسيّ.

* * *

ذلك كان تاريخَ ميلاد الحداثة وملابساتِ ذلك الميلاد. ولكن، علينا أن نضع تعريف ذلك الميلاد في سياقه التاريخي حتّى لا نُخْطِئَ قراءَتَه، وكي نَتَجَنَّبَ البناء عليه لاستيلادِ استنتاجاتٍ قد لا تَقْبَلُ الانطباقَ على ما يقع خارجَه من تواريخَ وحالات. فقد كان الميلاد نفسه من رحم أوروبيةٍ لم يكن عليها أن تُنْجِب ـ بالضرورة ـ حداثاتٍ أخرى فائِضَةً عن حَوْمَتِها الجغرافية والسياسية. بلغة أوْفَى تعبيراً: كانت تلك الحداثة أوروبية وغرْبيّة، تجد لها مَا يبررها ويُمَهِّد لها في السياق التاريخي ـ السياسيّ

والثقافي ـ الأوروبيّ نفسِه. وكان ضروريّاً أن يظل الوعيُ بِهَا محصوراً في النطاق (الأوروبي) ذاك وفي إطار ما تَحَصَّل من معطيات تاريخه الحديث. لكن هذا كان يصحّ ـ حصراً ـ لولا أن الحداثة فاضَتْ عن جغرافيتها الأصل ونَزَعَتْ إلى الفُشُوِّ والتعمُّم خارج حدودها.

ثانياً: عُنْفُ الحداثة

منذ مطالع القرن التاسع عشر، بدأت الحداثة الفكرية الأوروبية تزحف خارج حدودها إلى عالم ما وراء البحار بعد أن بدأت تياراتُها تنتشر في شرق القارة وصولاً إلى روسيا القيصرية. لم تقتحم حداثةُ أوروبا العوالمَ الجديدة في القارات الثلاث (آسيا وأفريقيا وأمريكا الجنوبية) اقتحاماً ثقافياً صرفاً، أعني من خلال جدلية الحوار والتبادل الثقافي التي كانت مَعْبَراً تاريخياً مألوفاً إلى إقامة الصلات بين الثقافات والحضارات، وحاضنةً للتثاقف والتأثير المتبادل، وإنما أطلت على تلك العوالم بوسائط غيرِ ثقافية وبغير قليلٍ من العنف الرمزي، جَعَلَ منها ـ في حساب الأشياء ـ حركةً غيرَ جدلية وذات بعد واحد، وأفقدها ـ بالتالي ـ فرصةَ الصيرورة منظومةً ثقافية مطلوبة ومَسْعِيّاً إليها من مجتمعات أخرى. وسيكون لذلك تأثيرُه البالغ في رسم صورة نمطية للحداثة في وعْي مجتمعات ثقافية عديدة في العالم استقبلتها بكثير من التهيُّب والحِذْر، وأحياناً بغير قليلٍ من المقاومة الضارية.

أتتِ الحداثة في ركاب الحملات الاستعمارية الأوروبية التي غَزَت بلدانَ ومجتمعاتِ العالمِ ما قبل ـ الصناعي، وتَعَرَّف إليها مثقفو وأدباء هذه المجتمعات كثقافةٍ لأوروبا الغازية الظافرة وليس كمنظومة أفكار مستقلة عن الغالب الأوروبي. لقد زُرِعَتِ الحداثة الثقافية زرعاً في نسيج هذه المجتمعات تماماً مثلما زُرعت العلاقات الرأسمالية الجديدة ـ بفعل الرَّسْمَلة الإكراهية من خارج ـ ومثلما زُرِع نظامُ الدولة الحديثة بفعل قيام إدارة استعمارية حديثة للمجتمعات والبلدان المُسْتَعْمَرَة. وفي هذه العمليات الجراحية القيصرية جميعاً، جرى تدميرٌ ـ منظَّمٌ أو عشوائي ـ للبنى السابقة للجراحة الاستعمارية: تدمير علاقات الإنتاج قبل ـ الرأسمالية (Pré-capitaliste) والاقتصاد الحرفيّ والزراعي التقليدي الرئيس فيها، وتدمير بُنى السلطة التقليدية القائمة على توازناتٍ اجتماعية ودينية وعصبية قديمة كان النظام السلطاني صيغتَها التاريخية المتكررة، ثمّ تدمير المنظومات الثقافية التقليدية الموروثة المتمحورة حول مركزية الفكرة الدينية. وفي الوجه الآخر من

صورة عملية التدمير الثلاثيّ تلك، كان واضحاً أن الحداثة في الفكر، والرأسمالية (= التبعية) في الاقتصاد، ونظام «الدولة الوطنية» الحديثة في السياسة، لم تنشأ نشأةً طبيعية ـ كما كان عليه أمرُها في أوروبا ـ أي من خلال آليةِ تطوُّر موضوعي تَنْحَلّ فيه العلاقات والبُنَى والمؤسسات والمنظومات الفكرية السابقة من تلقاء نفسِها وتتفكك، فَتَنْشَأ عن انفراطها علاقاتٌ وبُنى أخرى جديدة وظافرة، وإنما تحققت هذه العملية من «التحديث» في صورة انقلابٍ خارجيّ فرض ـ بالعنف الماديّ والرمزي ـ هذه المنظومات الجديدة في مجتمعاتٍ لا يُسْعِفُهَا تاريخُها باستقبالها كتحوُّلاتٍ طبيعية وموضوعية في أنساق تطوُّرها الذاتي.

لـم تقترح الحداثةُ نفسَها ـ إذاً بطريقةٍ حضارية «إقناعية» على المجتمعات والثقافات التي اقتحَمَتْ قِلاعَها المحروسة. بل أَتَتْهَا على حين غِرّة متوسِّلةً بالغزوة الاستعمارية حاملاً لها ومُحَقِّقاً. ومع أن عنف الحداثة هذا كان يكفي لرفضها ولَفْظِها من قِبَل من وَقَعَ عليهم فعْلُ العنف ذاك، إلا أن ذلك لم يحصل دائماً بالقدر المتوقَّع؛ إذ وُجِدَ هناك من تراءى له أن الأخذ بالحداثة هو في جملة الأخذ بالأسباب التي صنعت لأوروبا شوكَتَها وهيبتَها، فما تَرَدَّدَ في الانتهال من ثمراتها متطلعاً إلى توطين مكتسباتها المعرفية في نسيج ثقافته.

في سائر المجتمعات التي اقتحمتها الحداثة ـ خارج مدارها الأوروبي ـ لم يكن ممكناً أن تتم عملية الاستقبال بتهليل أو رحابة صدر، خاصة وهي أتت في ركاب الغزو الاستعماري، الأمر الذي عَنَى القبول بها تسليماً بالهزيمة واعترافاً نفسيّاً بها. وإذا ما تركنا، إلى حين، حالات الاستقبال الإيجابي ـ وهي كثيرة ـ وتأملنا في صورة الممانعة الثقافية التي أَبْدَتْهَا ثقافاتٌ ومجتمعات عدّة في وجه الحداثة الزَّائِفَة، فسنلاحظ أنها اتخذت **أشكالاً ثلاثة:**

أولُها ما تَجُوز تسميتُه **بالممانعة الحادَّة والشاملة.** حِدَّتُها كانت في إنكارها الحداثةَ وإبدائِهَا الشدّةَ عليها. أما شمولُها، فلأنها طالت سائر تجليات الحداثة ولم تكن ممانعة جزئية (كما سيصبح عليه حالُها في ما بعد بأكثر من قرن). نحن نتحدث ـ هنا ـ عن حقبةٍ تقع بين مطالع القرن التاسع عشر، بل خواتيم القرن السابق له، وبين منتصفه؛ وهي حقبة الصِّدام الكبير بين المجتمعات غير الغربية وبين الحداثة الوافدة إليها في ركاب الاحتلال الاستعماري. ومن الطبيعي أن مناخ الصّدمة الأولى لا يتسع لأكثر من ردٍّ واحدٍ هو الردّ الدفاعي المنكفئ إلى ذاته وإلى منظومته الثقافية.

ما كان العرب وحدهم، ولا المسلمون معهم، الوحيدين الذين انفردت ثقافتُهم بإبداء ذلك الفعل من الممانعة الحادة والشاملة للحداثة حين اقتحامِها عوالمَهم. شاركهم في ذلك كثيرون: الصينيون، والهنود، وحتّى اليابانيون قبل حقبة التحديث الإمبراطوري في منتصف القرن التاسع عشر. أما هنود أمريكا، فأحرزوا سَبْقاً في إعلان تلك المقاومة الثقافية قبل هؤلاء جميعاً وفي شروط أسوأ بكثير حيث حصدت منهم حربُ الإبادة والاقتلاع في القارة مئةً وعشرين مليون هنديٍّ أحمر! أمّا الجامع بين تلك الممانعات الثقافية ـ على تفاوت درجات حِدَّتها ـ فهو الرُّجوع الحادّ إلى الماضي والتمسك به، وإحياء تقاليده بما في ذلك ما اندثَر منها بفعل التقادم الزمني، بحسبانه عنواناً لهويَّةٍ تتعرض للتبديد.

وثاني تلك الأشكال ما يمْكن تعريفه **بالممانعة المُتَكَيِّفَة مع إكراهات الحداثة**. ينتمي هذا الشكل إلى فعل المقاومة الثقافية من حيثُ ماهيتُه. غير أنها مقاومة لا تَرْكَبُ تيار الرفض الحادّ والشامل لِكُلّ معطيات الحداثة الثقافية، بل تتكيف مع كثيرٍ من تلك المعطيات بهدَف تغذية نفسها من جديد، أو قُلْ بهدف إعادة إنتاج نفسها كممانعة قادرة على جَبْه ضغوط الحداثة متوسِّلَةً ببعض معطيات الحداثة وأدواتها. قد لا يكون هذا الشكلُ الثّاني من الممانعة اهتدى إلى وعْيِ ذلك التكيُّف أو إقامتِهِ على مقتضى تخطيطي واستراتيجي؛ بل ليس من الأهمية أن يُعَارَ أيُّ انتباه لمثل هذا السؤال، لأن الأهمّ من ذلك أن فِعْلَ التكيُّف يُضْمِر ـ حتّى من دون وعي أو تخطيط ـ استراتيجيتَه العفوية (بالمعنى الذي يتحدث عنه ألتوسير حين يشير إلى «الفلسفة العفوية» في العمل العلمي للعلماء)[٥]، ووظيفتَه التي أسَّست له كتكيُّف. ولعلّ الأدْعَى إلى الاحتفال به، في معرض الحديث في هذا التكيُّف أو في هذه الممانعة الثقافية المتكيّفة، أن المجتمعات والثقافات التي خاضَت هذا الغِمَار لم تستسلم ثقافياً للمنظومة الثقافية الغربية الحداثية على الرغم من ذلك التكيُّف الذي ألمحنا إليه، مما يلقي ضوءاً على السمة الوظيفية له (التكيف).

مرةً أخرى، لم تكن الثقافة العربية ـ في حقبتها الحديثة ـ وحدها التي جنحت لهذا النوع من الممانعة الثقافية المتكيِّفة (مع إكراهات الحداثة)، بل شاركتْها في المنحى والنهج نفسيْهما ثقافاتُ مجتمعاتٍ أخرى ـ غير عربية وغير مسلمة ـ مثل مجتمعات الثقافات الكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية والوثنية شاطرتْها مثل تلك المعاناة مع

(٥) انظر: Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, 1967, théorie: cours de philosophie pour scientifiques (Paris: F. Maspero, 1974).

الحداثة، خاصة الهند التي تعرَّضت لمثل ما تعرَّضت له البلاد العربية والإسلامية من جراحة كولونيالية. ولسنا نتزيَّد، ولا نغْمِطُ الثقافة العربية ـ الإسلامية حقَّها ـ حين نقول إن تجربة المقاومة الثقافية المتكيفة مع الحداثة كانت أنجح في المجتمعات، ولدى الثقافات، المُشَارِ إليها ممّا أَحْرَزَتْه الثقافة العربية في هذا الباب، حيث بَدَتْ أقلَّ تكيُّفاً ـ في محصّلتها الإجمالية ـ من الثقافات اليابانية والصينية والهندية ومن دون أن تكون، بالضرورة، أكثر تَمَسُّكاً منها بشخصيتها التاريخية.

أمّا ثالثُ شكل لتلك الممانعة، فهو ما يصِحُّ تعيينُه باسم **الممانعة الثقافية البَعْدِيَّة**. وهي كناية عن ممانعة متأخرة في الزمان، ولاحقة على انتصار الحداثة في مجتمعات تلك الممانعة. ويعود زمن عودة هذه الممانعة إلى الربع الأخير من القرن العشرين، حين بَدَا أن فتوحاتِ الحداثة الثقافية في عددٍ كبيرٍ من المجتمعات بدأت تشهد عصر أُفُولِهَا أمام نقائضها المحلية المتجددة قوةً وتأثيراً. والأدعى إلى الإثارة و«الاستغراب» أن مجال هذه الممانعة الثقافية، المتجددة في زمنها الخاص والمتأخرة في الزمن الموضوعيّ الكونيّ، إنما كان هو عينُه المجالَ الاجتماعيَّ الذي حققت فيه الحداثةُ انتصاراتها الكبرى على «التقليد».

لو أخذنا مجتمعات العالمين العربيّ والإسلامي مثالاً، لأمكن القول إن أكثرها انفتاحاً على الحداثة، وأكثرها توطيناً لمكتسباتها في نسيجها الثقافي والاجتماعي، هي نفسها أكثرها توليداً لظاهرة الممانعة البَعْديَّة. ثمة أمثلة «بعيدة» في الزمان، تعود إلى النصف الثاني من عقد سبعينيات القرن العشرين من أهمها مصر وإيران اللتان كانتا مركزين من مراكز الحداثة الثقافية الإسلامية قبل أن تجتاحهما أيديولوجيات «جديدة» رفضوية المضمون والشكل لِكُلّ ما يُقيمُ صلةً، أو شِبْهَ صلةٍ، بالحداثة. ثمّ إن هناك أمثلة أقرب في الزمان لتلك الممانعة البعديّة، وتعود بداياتها إلى عقد الثمانينيات الماضي، من أهمها تركيا وتونس وباكستان وإندونيسيا: التي وَلَجَتْ حداثاتُها الثقافية طَوْرَ انكفاءٍ وتراجعٍ أمام مَدٍّ متزايدٍ لنقائِضَها المستمسكة بالماضي والهوية والميراث الحضاري الإسلاميّ.

* * *

لنترجم المعطيات السابقة ـ عن الممانعات الثقافية الثلاث ـ إلى لغة تَعْيِينِيَّة تسمّي «الأشياءَ» ولو من الزاوية التِيبُولوجية؛ ولنأخذ الدائرة الثقافية العربية ـ الإسلامية مثالاً.

سنعرِّفُ ـ حينَها ـ **الممانعة الأولى** بتلك التي أبدتْها مراكز إسلامية عريقة عَمِلَ فيها ـ كما تَحَلَّق حولها ـ مثقفون كثر أنتجوا مقالاتٍ شديدةَ الانطواء والتشرنق على الذات. سنكتفي بذكر خمسةٍ من أهم تلك المراكز التي لا تزال حتّى اليوم ـ وبعد قرنين من الاقتحام الحداثي ـ قادرة على رعايةِ المعرفة الإسلامية التقليدية وإنتاج الناطقين بها، هي: الأزهر في مصر، والقرويين في المغرب، والزيتونة في تونس، والنجف في العراق، وقُمّ في إيران، ومئات المدارس والكليات المُلْحَقَة بها والتابعة لها، فضلاً عن مئات الآلاف من خريجيها المنتشرين في مؤسسات التعليم والإعلام والقضاء والفُتْيَا والإدارة و«المجالس العلمية» الناطقة بلسان السلطان السياسيّ. ربّما كان لهذه المؤسسات والألسن الناهضة بمهمّة الممانعة الثقافية دورٌ رئيسٌ في المعركة الوطنية ـ السياسية والثقافية ـ ضدّ الأجنبي قبل قرنٍ أو قرنين؛ وربَّما أمكن التغاضي عن فَقْر معروضِها «المعرفي» سابقاً بسبب الحاجة إلى وظيفتها الوطنية آنئذ. لكنها اليوم تبدو عالةً على العقل الإسلامي بعد أن انتهت إلى ضريبة فادحة على القضية الوطنية والاجتماعية نفسها. وإذْ كانتِ الدعوةُ إلى إصلاحها سابقاً تواطؤاً مع العدوّ (الاحتلال الأجنبي)، بَاتَ الصمتُ عن الدعوةِ نفسها اليوم تواطؤاً مع التخلف ضدَّ الثقافة والعقل والوطن.

الممانعة الثانية (المتكيفة) مختلفة، وهي اتخذت شكل ردٍّ فكريّ متكامل وبالغ الإيجابية هو الفكر الإصلاحي الإسلامي للقرن التاسع عشر وفواتح القرن العشرين[٦]. انصرف هذا الردّ إلى إعادة بناء خطاب إسلامي منفتح على معطيات العصر ومتطلع إلى تأهيل مجتمعات الإسلام للمشاركة الفعالة في بناء الحضارة الإنسانية وصناعة التاريخ. ومع أنه غَرَفَ من الحداثة الفكرية الغربية، خاصة في جوانبها السياسية، إلا أنه لم يَنْفَكَّ يضع نفسَه في سياق الإسلام أوّلاً، وفي سياق مشروع ثقافي يَرومُ جَبْهَ زحف الفكر الغربيّ على ديار الإسلام ثانياً. وإذا نحن تأملنا في خارطة انتشار هذا الفكر الممانِع، فسنلاحظ أنها شاملةٌ أهمَّ مراكز الفكر والثقافة في البلاد العربية والإسلامية. فمن مصر، مَهْد الممانعة الإصلاحية الإسلامية مع حسن العطار ابتداءً وإرهاصاً ورفاعة رافع الطهطاوي تأسيساً وصَوْغاً ومحمّد عبده تطويراً وإنضاجاً، إلى سورية المجتهدين المتأخرين (عبد الرحمن الكواكبي ومحمّد رشيد رضا)، إلى تونس خير الدين باشا وقبله أحمد بن أبي الضياف، إلى مغرب محمّد بلحسن الحجوي، إلى إيران محمّد حسين

---

(٦) عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، و**الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١).

الغروي النائيني، إلى هند محمّد إقبال... إلخ، كانت قسمات صورة الممانعة الإصلاحية تتكامل على امتداد تلك الجغرافيا الفسيحة لِتُمَثِّل ذلك الذي وصفناه بالردّ الشامل على الحداثة، المتكيّف مع معطياتها.

الممانعة (البعْدية) **الثالثة** أتت في أعقاب إخفاقات مشروع «الحداثة السياسية» العربية وما جاورها في ميادين الاقتصاد والاجتماع: المشروع الذي حملته الحركات الوطنية والقومية، ودافعت عنه نخبٌ ثقافية حديثة باسم التقدّم والنهضة والثورة وما في معناها. وهي اكتست شكلاً رفضوياً حاداً لِكُلّ ما هو حديث على خلفية بَرَّانيته واقترانه بالقوى «الصليبية» المعادية للأمة. إن سائر الكتابات الإسلامية التي خرجت من رحم **معالم في الطريق** لسيد قطب، ومنها كتابات شكري مصطفى وعبّود الزمر وعبد السلام فرج وأيمن الظواهري وعمر عبد الرحمن، في مصر، وسعيد حوّى في سورية، ومحمّد الفيزازي ومحمّد الزمزمي في المغرب، وأسامة بن لادن في السعودية... إلخ، تدور حول ثنائيات الفكر والإيمان و«الصليبية» والإسلام والجهاد والعدوان، وتجتمع ـ على تفرُّقها ـ على جامعٍ واحد وحيد: نظرتُها الإنكارية إلى «الآخر»: حضارةً وثقافةً وكياناً، وتشديدها على نهجِ العودة إلى «الأصول» و «السلف» مقروءَةً من منظار ابن تيمية كما تأوَّله الإسلاميون المحدثون منذ الشيخ محمّد بن عبد الوهاب حتّى الشيخ أسامة بن لادن.

* * *

لم تَعْرِض هذه الأشكال الثلاثة من الممانعة نفسَها في صور متعاقبة دائماً ـ ولو أن بدايات كلٍّ منها أَتَتْ كذلك ـ بل إنها كثيراً ما تجاورَتْ وتَزَامَنَت بسبب استمرارها في الزمان حتّى مع نشوء ما أعْقَبَهَا. ومع إننا نستطيع أن نَلْحَظَ علاقاتٍ ما من القطيعة بين مقالات تلك الممانعَات الثلاث (قطيعة الممانعة الإصلاحية مع الممانعة السلفية التقليدية، وقطيعة الممانعة الإحيائية الصّحوية مع الممانعة الإصلاحية المتكيفة)، فإن علاقات القطيعة تلك مَسَّت الجوانب المتعلّقة بالمضمون الفكري لمقالات تيارات الممانعة تلك، لكنها لم تُطِلْ اصطفافَها التاريخي الذي خَضَع لمنطقٍ زمنيٍّ خاص لم يتأثر كبيرَ تأثُّرٍ بالفجوات القائمة بينها:

فالممانعة السلفية التقليدية الأولى ذات الطابع الحادّ والشمولي، لم تتوقف بنشوء ممانعة إصلاحية جديدة، بل استمرت تعبّر عن نفسها بأشكال مختلفة طَوَال القرنين

التاسع عشر والعشرين من خلال مراكزها التعليمية الدينية، وأقلام دُعَاتِها وفقهائها، كما من خلال «طبقة العلماء» «علماء الدين»[٧] ومؤسساتها الرسمية المرتبطة بالسلطة السياسية[٨] التي تمثل مكوِّناً في جسم أيديولوجيّي الدولة اليوم. ولعلّ هذه الممانعة امتدت طويلاً إلى الفترة الراهنة لتشكل مصدراً من المصادر التي تنتهل منها الممانعة الإحيائية «الجهادية» اليوم. والشيء نفسُه يمكن أن يَصْدُق على الممانعة الثقافية الإصلاحية المتكيفة؛ فهذه، وإن كان الحيّز التاريخيّ الرئيس للتعبير عن نفسها هو القرن التاسع عشر والعقدان الأوَّلان من القرن العشرين، إلا أنه أمكنها أن تستأنف نفسَها ولو جزئياً ـ أي من دون أن تكون في صورة حركة فكرية أو منظومة فكرية سائدة ـ في لحظات معلومة من القرن العشرين[٩]: مع الشيخ علي عبد الرزاق وخالد محمّد خالد في مصر، والشيخ الثعالبي في تونس، والشيخ عبد الحميد بن باديس في الجزائر، والعلاّمة المجتهد علّال الفاسي في المغرب، والشيخ الأزهري المتنوّر محمود شلتوت، ورئيس «رابطة علماء المغرب» السابق المجتهد الراحل عبد الله كنون، والشيخ صبحي الصالح وآية الله محمّد مهدي شمس الدين في لبنان... إلخ. ولا يفوت القارئ في نصوص المفكرين الإسلاميين اليوم أن يلحظ امتداداتٍ لتلك الإصلاحية ـ في النَّفَس والمحتوى لا في العمق المعرفي ـ في كتابات أحمد كمال أبو المجد، ومحمّد سليم العوا، ومحمّد حسين فضل الله، وفهمي هويدي، وراشد الغنوشي... إلخ في حقبةٍ زَنَدَ فيها خطابُ الرفضوية الإسلامية وأَوْرَى مُقْتَضِباً موضوعاته «الفكريةَ» في ثنائيات: الكفر والإيمان، العلمانية والدين، الحداثة والإسلام، الجهاد والعدوان، وما في معناها تحت نفس العنوان!

***

«بعيداً» عن الفكر، قريباً من السياسة: بل قُل من الفكر السياسي، جَمعَ بين أمشاج هذه المقالات الإسلامية الثلاث جامِعٌ ليس بِذِي شأنٍ قليل هو: مساهمتها ـ بدرجات متفاوتة ـ في التأسيسِ الثقافي لأيديولوجيا سياسية وطنية ضدّ الاحتلال والغطرسة

(٧) انظر تمييز يوسف القرضاوي بين علماء الدين ورجال الدين، في: يوسف القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف** (القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨).

(٨) حول تصنيف المؤسسات الدينية، انظر: «في الإصلاح الديني،» في: بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ١٧٣ ـ ١٩٧.

(٩) وهو ما سمَّيته بالإصلاحية المستأنفة، في: عبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠).

الاستعمارية والصهيونية المعادية. وكان سببُ ذلك ـ في جملةِ أسباب أخرى ـ في أن هذه المقالات اجتمعت على القول بأولوية العامل الخارجي على الداخلي في تفسيرها أسباب الوهن والضَّعف التي لحقتِ الأمة. وهي إذ عَزَتْها إلى الاستعمار والأجنبي ـ وإن كان ذلك بدرجاتٍ متفاوتة ـ سكتت ضمناً عن مثالب الداخل الإسلامي سكوتاً كلياً أو جزئياً!

ما كانت الممانعة الثقافية الإسلامية منذ قرابة قرنين من اليوم هي الشكل الوحيد لاستقبال فكرة الحداثة الغربية في الثقافة العربية المعاصرة. رَافَقَهَا ولادةً، ثمّ أعْقَبَهَا وعاصَرَهَا شكلٌ ثانٍ من الاستقبالِ، مختلف في الطبيعة والمنطلقات والأهداف هو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم **الاستقبال الإيجابي**: المتعامل بانفتاحٍ كبير مع معطياتِ الحداثة الفكرية والثقافية الغربية، المتطلع إلى اللَّحاق بحركتها وتَرَاكُمِها، والمُرَاهِنِ على كسْبِ معركة اللَّحاق والمُجَاراة تلك...، بل المُتَمَاهِي معها ـ في حالاتٍ أُخَر ـ إلى حدودٍ أغرتْ كثيرين بالعثور على مطاعن ومؤاخذات، أو ـ على الأقل ـ بمساءلة الحداثة العربية تلك عن مدى الأصالة والاستقلالية في دعواها، أو عن نصاب انتمائها إلى حركة التاريخ والفكر في مجتمعات العروبة والإسلام. ثمة حاجة إلى تحقيبٍ لتاريخ هذه الحداثة العربية لا غنى عنه حتّى لا تختلط الحدودُ بين لحظاتٍ منها ومحطاتٍ لم تكن دائماً متشابهةً في المضامين والقسمات. ولنا ـ هنا ـ أن نقترح تحقيباً لها في **لحظاتٍ ثلاثٍ** أشبه ما تكون ـ في مبناها ومعناها ـ بلحظات التطور في الدورة الخلدونية: **لحظة التأسيس والاستواء، ولحظة العنفوان والسيادة، ثمّ لحظة التراجع والانزواء.**

ثالثاً: اندفاعةُ ميلاد

وُلدت الرؤية الحداثية في الثقافة العربية بتأثير فكرة الحداثة الغربية الوافدة في الوقت نفسه الذي كانت تتبلور فيه مقالة أيديولوجية إسلامية مناهضة للفكرة نفسها في حواشي منتصف القرن التاسع عشر. لم تكن هذه الرؤية الحداثية العربية ذات صلة بأية رؤية إسلامية تجديدية من نوع تلك التي عرفناها لدى الإصلاحية الإسلامية، وإنما أتت منفصلة عنها تماماً. وليس مردّ ذلك إلى أن روادها الأوائل كانوا مسيحيين عرباً، بل لأن مصدرها ـ الذي انتهلت منه ـ هو الفكر الأوروبي الحديث الذي ليس يرتبط بالإسلام من أي وجه وهو الذي أنجز قطيعته مع اللاهوت المسيحي نفسه. وليس مصادفةً أن الموضوعات الأولى التي شغلت الليبرالية (الحداثية) العربية منذ النصف الثاني من

القرن التاسع عشر، اتّصلت بمسائل الدين والعلم ومناهضة رجال الدين وسلطانِهم السياسي.

وإذا كان أحمد فارس الشدياق أوّل من افْتَتَحَ القول في الموضوع من خلال نقده الحادّ للإكليروس الديني المسيحي(١٠)، فإن فرح أَنْطُون نَقَل المعركة مع الدين إلى رحاب الإسلام ممّا حمل الشيخ محمّد عبده على مساجلته.

مع الشدياق والشميّل وأديب إسحق وفرح أنطون ستخرج مقالة علمانية عربية إلى الوجود، وسيعلن خروجُها ـ وهو عينُه ميلادُ الخطاب الحداثي العربي ـ عن سِمَةٍ ميّزَت ولادة ذلك الخطاب هي الاندفاعة التي تَجْتَرِئ على نقدِ كلِّ شيءٍ بَدَا لها قرينَةً على الانحطاط والتراجع الحضاري بما في ذلك الدين. وقد يُلْتَمَسُ لذلك تفسيرٌ من طريق الإحالةِ إلى المناخ الفكريّ العام الذي طَبَعَ حقبة النصف الثاني من القرن التاسع عشر وهو مناخٌ من التفكير العقلانيّ بصوتٍ عالٍ ساد حتّى في دائرة الفكر الإسلامي وأنتج مقالةً إصلاحيةً تجديدية ـ لِيُقَال إن أبواب التفكير الحُرِّ انفتحت مَصَاريعُها أمام كلّ ذي رأي، وإن معدّل المخافة والتهيّب من الجهر به تضاءَلَ إلى حدّ كبير. وقد يذهب ذلك التعليل إلى حدّ التفصيل والتعيين كأن يقال ـ مثلاً ـ إن رجالات الفكر الإسلامي الكبار على ذلك العهد ذهبوا إلى الْتماس بعض الشرعية لفكرة الفصل بين الدين والدولة ـ كما فعل ذلك محمّد عبده في نقده السلطة الدينية(١١) وإقراره بأن النظام السياسيّ مدنيٌّ في الإسلام ـ أو إلى توجيه أَحَدِّ أنواع النقد للاستبداد الديني، رديف الاستبداد السياسي، كما فعل عبد الرحمن الكواكبي(١٢).

ومع تسليمنا بأن أكثَر ذلك التعليل صحيحٌ في شواهدِهِ وقرائِنِهِ وليس في حُجِّيته التفسيرية بالضرورة، إلا أن ثمةَ بعضَ ما يُخَفِّف من غلوائه في تجربة الليبرالية في التعبير عن نفسها لاحقاً في ظروف مختلفة ومغايرة، أعني في ظروف كان يمتنع فيها على

---

(١٠) انظر: أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.]).

(١١) انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢ ـ ١٩٧٤])، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**، ص ٢٨٥.

(١٢) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

المقالة العلمانية العربية ـ أو يكاد ـ أن تَجْهَر بِمَقُولها أمام هجوم معاكس من قِبَل خطاب الإحيائية الإسلامية كما في حقبة ما بين الحربيْن. فقد استأنفت المقالة العلمانية معركتها ضدّ «اللاهوت» و «القرون الوسطى» ـ ولو بشكل غير مباشر ـ في أوضاع ما كانت مناسبة لها. نعم، كان على بعض أهمّ ممثلي فكر الحداثة أن يتراجعوا عن اندفاعتهم في التعبير عن آرائهم في عشرينيات القرن العشرين، بعد المحاكمات الفكرية والسياسية لكتاب في **الشعر الجاهلي** (طه حسين) وكتاب **الإسلام وأصول الحكم** (علي عبد الرازق). بل كان على أهمّ مثقفي تلك الحقبة ـ الناهلين من المدرستين الفرنسية والإنكليزية في الفكر ـ أن يتراجعوا عن «مغامرتهم» الفكرية ويتصالحوا مع الفكر السائد، وكان ذلك ما حصل ـ مثلاً ـ لطه حسين في نصوص الثلاثينيات، وما حصل لعباس محمود العقاد حين بدأ في تحرير سلسلة العبقريات. ومع ذلك من ينفي أن مثقفاً آخر مثل سلامة موسى لم يتراجع عن التعبير عن عقيدته العلمانية في عزّ تينك الظاهرتين: الهجوم الإحيائي المعاكس والتراجع الحداثي المطَّرد؟

وإذا كانت المقالة الحداثية السياسية قد تأخرت في التعبير عن نفسها إلى العقد الأول من القرن العشرين مع لطفي السيد خاصة[١٣] ـ مقارنة بتعبيرها «الفلسفي» والأيديولوجي المتصل بمسألة الدين ـ فإن لذلك أسباباً تاريخية تفسّره، ليس هنا مجال التفصيل فيها. لكن الذي لا يُخْطِئ إدراكَ مغزاهُ لبيب أن اندفاعتَها في هذا الباب ما كانت تقلّ عن اندفاعة سابقتها («الفلسفية» العلمانية). ومن آيات ذلك أن أحد فطاحل هذا الخطاب الحداثي في السياسة (= لطفي السيد) اقتفى أَثَر أساتيذه في «علم السياسة» في أوروبا، فضرب صفحاً عن كلّ تاريخ العصر الوسيط ليعود إلى جذور الثقافة الأوروبية الحديثة ـ الفكرَ اليونانيَّ نعني ـ ويترجم كتاب السياسة لأرسطو. وهو فِعْلٌ فكريٌّ رَامَ القول إن العرب ما عادوا في حاجة إلى مدوَّنتهم الفكرية التقليدية ليؤسسوا نظرية السياسة، لأن مدوَّنتهم تلك ـ أكانتْ منظومة «السياسة الشرعية»: التي أعاد إحياءَها رشيد رضا في العشرينيات بعد أن انصرف عنها الإصلاحيون قبله بنصف قرن ويزيد، أو المنظومة الفقهيّة المقاصدية الشاطبية التي اهتدى إليها محمّد عبده ـ لم تعد تملك أن تقدّم جواباً فكرياً عن مسألة السياسة.

بقي أن نقول إن أعلى أشكال اندفاعة الحداثة العربية إنما هو ذاك الذي تحقق في مجال اللغة والأدب والفنّ منذ الشدياق وآل البستاني وسيّد درويش ومدرسة المهجر

(١٣) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

حتّى شعر بول شاوول وعباس بيضون وموسيقى زياد الرحباني ومرسيل خليفة ولوحات يوسف عبدلكي ومحمّد القاسمي. وقد يكون من أسباب ذلك ما تمتع به الإنتاج الرمزي من هوامش حرية أوسع بكثير من تلك التي كانت للإنتاج النظري والعلمِ الاجْتماعيّ. فقد يجوز في الأدب والفن ما ليس يجوز في غيرهما. وتلك كانت سيرةُ القصيدة العربية في عصرها الكلاسيكي الذهبي حيث قالت ـ مع أبي الطيب المتنبي وأبي العلاء المعرّي والبُحْتُري وأبي نواس ـ ما لمْ تَقْوَ الفلسفةُ نفسُها على أن تقوله في عصرها الأندلسي الموحّدي المزدهر مع ابن طفيل وأبي الوليد بن رشد.

رابعاً: ظَفْرَاويةُ عُنفوانٍ

بين مطلع الخمسينيات ومنتصف السبعينيات من القرن العشرين، بَدَا وكأن الحداثة العربية زادتْ جرعةً عن ذي قبل في التعبير عن نفسها. كانت تياراتُها صاخبة والمناخ السياسي العام السائد يُسْعفها بالكثير؛ وقد دفع ذلك بعض تعبيراتها إلى منزع ظفراويّ مُنْتَشٍ «بفتوحات» الرؤية الحداثية. شهدنا ميلاد نظرة علموية (Scientiste)، ورثت سابقتها الصناعية ـ التقنوية، مطْمئنة إلى انتصارات العلم على الطبيعة وانتصارات الرؤية العلمية على الرؤية الدينية للعالم والمجتمع، وكانت النزعة الوضعية العلموية في المجتمع تعبيراً فلسفياً صارخاً لها. وشهدنا داروينية اجتماعية عربية أطلت من نافذة القراءة الماركسية (العربية) للمجتمع فذهبت بفكرة الصراع الاجتماعي إلى حدود نظرة طبقوية واقتصادوية تَرُدُّ كلَّ شيء ـ بما فيه ذلك الوجدان والعواطف الإنسانية ـ إلى الصراع الطبقي وإلى العامل الاقتصادي! وشهدنا ميلاد فلسفة وجودية تستعيد كيركغارد وهوسرل وبرغسون وتمتد إلى الإطلال على جان بول سارتر، ويجد بعضُها في الصوفية الإسلامية بعض جوابٍ عن عطشٍ داخليّ. ثمّ شهدنا فورةً في الاشتغال بمفاهيم التحليل النفسي على نحوٍ بَدَا فيه لأصحابه أن سيغموند فرويد ـ وقد تعرَّب ـ سدَّدَ ضرباتٍ مؤلمة للأضرحة والسَّحَرة والدجالين والمشعوذين الذين احتكروا طويلاً ميدان الحياة النفسية للناس. مثلما شهدنا فلسفة بنيوية زاحفةً تترجَّح بين لوي ألتوسير ومُلْهِمه (غاستون باشلار) وبين ميشيل فوكو وتستولي على معظم مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات وفي حقل التأليف، لِتتسَلَّلَ بعض مفرداتها إلى الصحافة.

رديفُ هذا العُنْفُوان في الفكر عنفوانٌ في السياسة والاقتصاد؛ قام يسارٌ واستقرَّ به الحال قوةً مستوليةً إما على السلطة (القوميون) أو على الصحافة والمنابر الثقافية

(الماركسيون). وتراءى له ذلك إيذاناً بنهاية عصر «اليمين الديني» في المجتمع العربي. حتّى الليبراليون أنفسهم لم يَعُد يُنْظَرُ إليهم إلا كماضٍ ينصرم ويعيش حشرجة الاحتضار أمام الفكر الجديد الظافر الذي تمثله قوى اليسار. وفي الاقتصاد، لم تتخلف النزعة الظفراوية عن أن تدلي بدلْوِها. فمثلما بَدَا لها زحف الصناعة وانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية على «الإقطاع» والاقتصاد الزراعيّ والحرفيّ التقليدي عنواناً لانتصار الحديث على القديم، كذلك بَدَتْ لها «التنمية الاشتراكية»، القائمة على التأميم والتصنيع الثقيل وفك الارتباط مع المتروبولات، عنواناً لاندفاعة ذلك الحديث إلى حدّه الأقصى.

لكن الادعى إلى الانتباه، في معرض الحديث في الحداثة العربية في طورها الثّاني هذا، أنها لم تَعُد مَحَطَّ أيةِ شبهة وطنية أو قومية من جنس اتهامها بممالأة فكر المستعمِر والتماهي معه ـ كما كان أمرُها في بدء مولدها في نظر الممانعة السلفية الوطنية (= ولو أن الإحيائيين ظلوا يتهمونها بمعاداة الدين) ـ بل هي تَعَرَّبتْ سياسيّاً واستحصلت لنفسها شرعيةً داخلية وجمهوراً عريضاً مشايعاً؛ ثمّ سرعان ما آلت إليها سلطة الاتهام، فقدحت في القوى الدينية واتهمتها بالتحالف مع «النظم الرجعية» ومع الإمبريالية ضدّ قوى التحرر والتقدّم.

خامساً: تهافتُ التراجُع

بدأت نُذُر تراجع فكرة الحداثة مبكّراً: منذ النصف الثاني من ستينيات القرن العشرين وإن استمرت تعبيراتٌ منها قويةً عقداً آخر ويزيد من الزمان. وكان التراجع نفسه في امتداد تراجعٍ عامّ أطلقه انكسار المشروع القومي العربي في ـ وبعد ـ حرب العام ١٩٦٧، وتوَّجَتْه هزيمة «المعسكر الاشتراكي» في المنافسة مع الغرب الرأسمالي ثمّ انفراطه في مطالع التسعينيات.

كان في وسع فكرة الحداثة، غِبَّ جنوحها للتراجع التدريجي، أن تعيد فحص الكثير من يقينياتها التي امتحنَتْها عظائم الأحداث وكشفت عن تهافت الكثير فيها. والحق أن مثل هذا الفحص النقدي بدأ مبكِّراً حين نبَّه عبد الله العروي إلى أن التحديث الاقتصادي والسياسي لم ترافقه ثقافةُ حداثةٍ حقيقية، وأن الحداثة التي تبنَّتها الإنتلجنسيا العربية لم تكن تُطَابِقُ حاجات الواقع، أو لم تكن موضوعية؛ وأن حالة التأخر التاريخي التي تعانيها مجتمعاتنا العربية أعمق من أن تجيب عنها برامج التحديث تلك. وهو نفسه ما أدركه

ياسين الحافظ حين انشغل بمسألة تخلف البنى الاجتماعية التقليدية العربية[14] وقدرتها على توليد مقاومات ذاتية ضدّ مشاريع التوحيد الوطني والقومي. لكن هذه الوقفة النقدية ضاعت في صخب المكابرات والمضاربات الأيديولوجية الحداثوية. وحينما كانت مقاليد السلطة الثقافية تعود شيئاً فشيئاً إلى قوى الإحيائية ـ التي خرجت من صلبها إسلامية «جهادية» هي أبعد ما تكون على استعداد للإصغاء إلى أي كلام خارج دائرتها ـ كان بعض بقايا الحداثيين في الفكر السياسي والاجتماعي يتدافعون بالمناكب لتقديم التوبة والاعتذار[15] عن كلّ ما آمنوا به سابقاً، وإهالة التراب عليه من دون ذرف دمعة فراق، والتصالح مع غربٍ جديد هو الغرب الأمريكي وثقافته الاستئصالية، محتسبين معارفَه وحدها الأهل بالاقتداء والانتهال، بل ذاهبين إلى الدعوة الصريحة إلى التحالف معه من أجل «إنقاذ» الحداثة والديمقراطية من «الخطر الأصولي»، وما خفي أعظم!

من سخرية التاريخ أن تهافت فكرة الحداثة على يد سقط المتاع هذا، ممّن كانت لهم سابقة فيها وعُدُّوا ـ قبل ثلاثة عقود ـ من فرسانها، إنما يعيد الاعتبار إلى تلك الدورة الخلدونية التي مقتضاها أن الدول والأفكار أجيال تقطع أطواراً ثلاثة: استواءً ونهوضاً وأفولاً. تلك قاعدة في نظرة خلدونية ثاقبة. ولكن القاعدة وإنِ استوت لا تُلْغِ الاستثناء. وفي المشهد الثقافي اليوم أكثر من استثناء.

---

(١٤) انظر مقدمة عبد الإله بلقزيز، في: ياسين الحافظ، **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١١ ـ ٣٠.

(١٥) في نقد خطاب التوبة، انظر: عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠).

الفصل الخامس

قراءة نقدية لحصيلة فكرية

أولاً: مقدمات

يطرح الحديث في «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، أوَّلَ ما يطرح، مسألتين منهجيتين: معنى المعاصَرة المحمولة على ذلك الفكر صفة تُعَيِّنُهُ، أو قل المساحةَ الزمنية التي ينطبق عليها وصف المعاصر في تاريخ الفكر العربي، ثمّ الجغرافيا المتنوعة للعقلانية العربية المعاصرة غير القابلة للاختزال في لحظة فكرية بعينها إلا بمعيار أيديولوجي غير موضوعي. وقل ذلك ـ أيضاً ـ عن التنوير وقواه الثقافية المتنوعة. والتوقف عند تينك المسألتين ليس حشْواً ولا ترفاً، وإنما يَتَّصِلُ أمره بالحاجة إلى تبديد الْتباسين مُزْمِنَين في مضمار تَأْريخ الفكر العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين:

أَوَّلُ الالتباسين ناجم عن إسقاط الزمن المادي الموضوعي ـ زمن الحوادث والوقائع والناس ـ على الفكر العربي، ومن ثمة تقسيمه إلى فكر عربي وسيط[1]، يبدأ منذ القرن الهجري الثاني ـ مع بداية التفسير والتأصيل الفقهي والمناظرة الكلامية... ـ لينتهي

(١) كان محمد عابد الجابري على حقّ حين شَكَّكَ في الصِّدقية التاريخية والعلمية والإجرائية لمقولة «العصر الوسيط العربي» أو الإسلامي. انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٤٣.

عند نقطة غير معلومة من القرن الثامن عشر الميلادي[٢]. وفكر عربي حديث يبدأ زمنه ـ عند معظم مؤرخي الفكر ـ في مطالع القرن التاسع عشر، ويغطي حقبة الفكر الإصلاحي الإسلامي والفكر الليبرالي العربي خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين[٣]، في ما يذهب به آخرون إلى مطالع النصف الثاني من القرن العشرين[٤]. ثمّ فكر عربي معاصر يميل معظم مؤرخي الفكر إلى حسبانه فكر الحقبة الزمنية الراهنة التي لا تتجاوز جيلاً أو جيلين من النخب الفكرية. وسنرى إلى أي مدى هناك حاجة إلى تبديد هذا من خلال إعادة النظر في مفهوم «الزمن الفكري».

وثاني الالتباسين ناجم عن كون الذين أَرَّخُوا للفكر العربي حديثاً، وَصَنَّفُوا خطاباته وتياراته، غالباً ما صَرَفُوا وصف العقلانية والتنوير لتيارات بعينها قد تختلف اتجاهاتٍ ومنطلقاتٍ، لكن الجامع بينها أنها ليست إسلامية[٥]. وكان من نتائج ذلك أن وَطَنَ في الأنفس والأذهان أن الليبرالية والمعاصرة صنوٌ للعقلانية والحداثة وقرينة عليهما. وهذه معادلة لا يستقيم لها أمر في أي وعيٍ نقديّ موضوعيّ، وتحتاج إلى مراجعة وتصحيح.

ـ ١ ـ

يقيِّم التصنيف التقليديُّ تاريخَ الفكر العربي، إلى وسيط وحديث ومعاصر، **مماهاة** بين زمنين لا يَقْبَلانِ المماثلة هما: **زمن الأفكار** وزمن الوقائع والحوادث، أو **الزمن الواقعي**. زمن الوقائع هو **الزمن الاجتماعي**: زمن الناس يتداولون على الحياة في موجات متعاقبة من الأجيال، وزمن الحروب والسياسة والدول والصنائع... إلخ.

(٢) غالباً ما كان ينظر إلى الإصلاحية السلفية الوهابيّة، في القرن الثامن عشر، وإلى رديفَتَيْها المهدية والسنوسية، نقطة انطلاق لتكوُّن فكر عربي حديث. لكن بعضاً آخر من الباحثين العرب لم يتوقف كثيراً أمام «سلفية الأطراف» (بعبارة عزيز العظمة)، بل حاول أن يعتني ببيان مقدمات ذلك الفكر العربي الإصلاحي الحديث في «المركز المصري». وذلك ما نفهمه من تشديد الأستاذ حسن حنفي ورضوان السيد على دور الشيخ الأزهري حسن العطار أستاذ رفاعة رافع الطهطاوي ـ في رعاية فكرةٍ إصلاحية جنينية أثمرت، في ما بعد، في مصر وبلاد الشام، حركة عقلية كبرى.

(٣) في مقابل تشديد مؤرّخ للفكر العربي، مثل ألبرت حوراني، على الفكر الليبرالي العربي بوصفه فكراً حديثاً، كان لأحمد أمين ولفهمي جدعان دور كبير في إعادة الاعتبار إلى مساهمة الإصلاحية الإسلامية في تأسيس فكر عربي حديث. انظر: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، وفهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩).

(٤) انظر: Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-jé; 915, 2ème éd. mise à jour (Paris: Presses universitaires de France, 1979).

(٥) ذلك مثلاً حال ألبرت حوراني في تأريخه للفكر العربي.

وهو ـ بطبيعته ـ زمن متحوِّل، سيرورة التغير فيه تتحرك إلى الأعلى (بالمعنى التاريخي لا بالمعنى المعياري)، وقد يحصل التحول في مجتمعٍ واحدٍ في بحر جيل أو جيلين. أما زمن الفكر، فزمن المعارف والمعتقدات التي قد تأخذ من الزمان قروناً حتّى تتبلور وتستقر وتَنْتَظِمَ لها الملامحُ والقسمات. أو قل إنّه زمن المعرفة: التي قد لا يرتبط تاريخها بجيل أو جيلين أو ثلاثة، لأنه زمن بنيوي وليس زمناً تاريخياً. إذ المعارف بُنى وأنظمةٌ (Epistémès) تَحْكُمُ أحقاباً من الإنتاج الثقافي وتتكيف مع متغيرات التطور الاجتماعي، وقد تستمر مديداً ولا تَضْمَحِلّ. ومن ذلك استمرار العقائد الدينية وأنساق القيم لآلاف السنين في مجتمعات لم تتوقف حياتُها عن التحوُّل والتطور مثل المجتمعات المسيحية والإسلامية والكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية والوثنية... إلخ؛ أو استمرار أفكار نظرية (فلسفية أو منطقية أو جبرية وهندسية) منذ العصر الإغريقي، الأقليدي ـ الأفلاطوني ـ الأرسطي، حتّى اليوم[٦]؛ بل استمرار سلطة المعرفة العربية ـ الإسلامية الوسيطة في وعي مثقفي ومتعلّمي بداية هذا القرن الحادي والعشرين، بعدما يَزيدُ عن ألفٍ إلى ألفٍ وأربعمئة سنة على ميلادهما.

تأخذنا هذه الملاحظة إلى نتيجتين: أولاهما أن زمن الفكر يجري بمقتضى تطوُّر تعاقبيّ ـ تزامنيّ، في الآن نفسه، بعكس زمن الواقع ـ أو الزمن الواقعي ـ الذي تحكمه آلية التطور التعاقبيّ في المقام الأول. فتطور الأحداث والوقائع يتجاوز مَا قبله، وقد يُلغيه أيضاً: نَفْياً أو استيعاباً. أما تطور الأفكار، فقد يكون مختلفاً، ولعله قد يكون تَرَاجُعياً في أحيان، أو بطيئاً في أقل حال. التاريخ خطّ متصاعد من التطور في النظرة الميكانيكية المستندة إلى فرضية الحتمية العمياء؛ لكنه ـ في نظرة جدلية ـ لَوْلَبِي: يستدير فيصعد، من دون أن ينغلق، ليستأنف صعوده المتعرج. قد تكون حركة تطور الأفكار من هذا الضرب؛ غير أنها قد تكون ـ أيضاً ـ دائرية وانغلاقية في أكثر لحظات تاريخها. ألغت الثورة الصناعية عهد التجارية المركنتيلية؛ وألغت الثورة التكنولوجية عصر الصناعة؛

---

(٦) مازال منطق أرسطو الصوري ـ مثلاً ـ مقبولاً حتّى الآن ـ في مجالات معينة ـ على الرغم من ظهور أنواع أخرى من المنطق في العصر الحديث كالمنطق الرياضي، والمنطق الجدلي، والتجريبية المنطقية... إلخ. وما زالت المحاورات الأفلاطونية، وبعد آلاف السنين، تخاطب الكثير من مشاكل عصرنا: في الأخلاق وفي السياسة وفي الاجتماع. ثمّ إن الثورة الرياضية الحديثة التي أنتجت «نظرية المجموعات» و«الهندسات غير الأقْلِيدِيَّة»، وضربت فكرة اليقين الرياضي، القائم على البديهيات (Evidences)، وكرست التصور الفرضي ـ الاستنتاجي (Axiomatiques) في البناء الرياضي والهندسي، لم تفعل سوى أنها أثبتت أن الهندسة الأقليدية ليست هي الهندسة الوحيدة الممكنة، بل هندسة من هندسات أخرى ممكنة لا يُحْكَمُ على صدق نتائجها إلا في ضوء فرضياتها (أو مقدماتها المنطقية بلغة أرسطو).

وألغت الثورة البرجوازية عصر الإقطاع؛ وتتجه العولمة إلى إلغاء عهد الاقتصاد القومي المستقل. لكن العلمانية لم تُلْغِ المسيحية أو غيرها من الديانات، كما لم يُلْغِ المسرح الحديث محاورات أفلاطون، أو تلغ السياسةُ المعاصرة أَفْكَارَ ماكيافيللي، أو تُلْغِ الثورةُ الجنسية نظامَ الأسرة، والفردانيةُ نظامَ المجتمع... إلخ. فالأفكار وأنساق القيم السابقة ما برحت تجد لنفسها مكاناً في العصر الحديث على عظيم ما شَهِدَه من تحولات عاصفة. ولذلك، تبدو متزامنةً مع غيرها من الأفكار والقيم الجديدة التي أتت بها تلك التحولات.

وثانيهما أن أزمنة الفكر متداخلة وليست مستقلة عن بعضها البعض. قد يبدو القديم معاصراً، وقد يبدو المعاصر قديماً. ربما يطيب لأكثر الحداثيين فينا أن يجد أجوبة عن مطالبه الجمالية في شعر المتنبي أو أبي نواس، أو نصوص الجاحظ والتوحيدي وابن قتيبة، أو في صوفية الحلاج والسهروردي والنِّفَّري وابن عربي، أو في أعمال دانتي وشكسبير وبلزاك وزولا، أو في موسيقا بيتهوفن وموزارت وتشيكوفسكي وبرامس... إلخ، مما قد لا يمكنه أن يجده في حديث الشعر والمسرح والموسيقا والنثر الفني. كما قد يبدو الكثير مما يُكْتَبُ أو يُقال اليوم، في مجالات الفكر والثقافة كافة منتمياً إلى عصور ثقافية سَلَفَتْ وظُنَّ أن العهد بها انقطع. الأهمّ من ذلك أن الكثير منّا لا يَجِدُ سبباً للشعور بعدم التوازن حين تتجاور، في وجدانه الفني والجمالي وفي فكره، قيمُ وأفكارُ القديم والجديد، فيتفاعل مع الأول بنفس تفاعله مع الثاني. وهذا هو عين ما وصفناه بالتداخل بين أزمنة الفكر والثقافة.

***

إذا انتقلنا بالمسألة إلى مستوى أعلى من المقاربة نقول: إن الزمن الفكري أو المعرفي لأية ثقافة إنما يتحدد بنظامها المعرفي (Epistémè) وبإشكاليتها الحاكمة. وإذا ما تركنا جانباً موضوع النظام المعرفي ـ الذي يفرض على هذا البحث مقاربة إيبيستيمولوجية ليس هو مناسبتها ـ واقتصرنا على مسألة الإشكالية، أمكننا أن نقول إن إشكالية الوعي العربي (الحديث: في القرن التاسع عشر) هي عينها إشكاليته اليوم في لحظته المعاصرة: إنّها إشكالية النهضة أو التقدُّم. من الثابت أن صِيَغَها تغيرت في المئة عام المنصرمة، ودَخَلت في نطاقها مسائلُ جديدة لم تنطرح على مثقفي القرن التاسع عشر، لكنها ظلت هي نفسها التي تُطِل على وعْيهم بأسئلةٍ مختلفة. من يَنْفي اليوم أن سؤال التقدّم والترقي الذي طَرَحَهُ الطهطاوي والتونسي والشدياق واليازجي وأديب إسحق وأنطون فرح وعبده والكواكبي، قبل أزيد من قرن، هو عينه الذي تطرحه

الإنتيليجنسيا العربية المعاصرة؟ وعليه، فإن ثمة وحدة إشكالية تجمع ما بين الأجيال المختلفة المتعاقبة من المثقفين منذ القرن التاسع عشر وحتّى اليوم، تجعل من العسير على القارئ في تاريخ الفكر العربي التمييز ـ باطمئنان ـ بين حقبته الحديثة وحقبته المعاصرة. وهذا ما يؤسس لدينا اعتقاداً بأن فكرنا الحديث ـ فكر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ـ ما زال معاصراً وراهناً: بإشكالياته التي لا يزال التأليف العربي اليوم يعيد إنتاجها بمفردات أخرى. ومعاصرتُه ليست من زمنيته الموضوعية، بل من زمنيته الذاتية (الفكرية) المتواصلة امتداداً من غير انقطاع.

ـ ٢ ـ

الثاني الذي يثيره أي حديث في «حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر»، ناجم عن عملية المُمَاهَاة التي أقامها كثير من مؤرخي الفكر العربي المعاصر بين العقلانية والتنوير، وبين تيار الليبرالية العربية. أما القفى الموضوعي لتلك العملية، فهو إخراج الفكر الإصلاحي الإسلامي من دائرة العقلانية والتنوير إخراجاً كاملاً، وإدخاله في خانة الفكر السلفي! نجد شكلاً تمثيلياً جلياً لتلك المُمَاهَاة في كتاب رائدٍ أَرَّخَ لذلك الفكر هو: **الفكر العربي في عصر النهضة**[٧] لألبرت حوراني؛ ونجد شبيه ذلك في كتاب: **المثقفون العرب والغرب**[٨] لهشام شرابي. وقد درجت على ذلك التصنيف دراسات أخرى تكرَّسَت للموضوع نفسه، وكان حاصلها ـ بعد الكتابين المشار إليهما ـ نظرة نمطية إلى الفكر العربي ليست ترصد، بعين الموضوعية والتوازن، تضاريس التطور والتحول فيه وفي موضوعاته.

ومع أن دراسات أخرى صدرت في العقود الثلاثة الأخيرة، وحاولت أن تعيد رسم ملامح العقلانية في الفكر العربي المعاصر بالانفتاح المنهجي على سائر نصوصه وتياراته، وتصحيح الرؤية الأيديولوجية الناحية منحى إقصاء الفكر الإصلاحي الإسلامي من رحاب العقلانية، بفَرْضِ النَّظر إليه بوصفه لحظة من لحظاتها[٩]، إلا أنه يكاد يكون

---

(٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمه إلى العربية كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢).

(٨) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٥).

(٩) أهم هذه الدراسات حتى الآن كتاب فهمي جدعان، انظر: جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**.

في حكم الثابت أن التلازم بات عضوياً بين تيار الليبرالية حصراً، وبين العقلانية والتنوير بتأثير أحكام تلك المقاربة الأيديولوجية التي كان لها الفُشُوّ والذيوع أكثر من غيرها في ميدان تاريخ الفكر العربي. وفي ظننا أنها مقاربة تحتاج إلى نقدٍ عميق يعيد تصحيح النظرة إلى هذا الفكر.

ليس صحيحاً أن الفكر الليبرالي العربي وحده الذي عرف منسوباً من العقلانية والتنوير من دون سائر تيارات الفكر العربي الأخرى. ربما كان أكثرها تشبعاً بقيم العقلانية بسبب تشرُّبه تلك القيم من مرجعه الفكري: الفكر الليبرالي الأوروبي. لكنه، قطعاً، لم يكن الفكر الوحيد الذي مثّل تلك القيم. فعقلانية محمّد عبده ليست تقل عن عقلانية فرح أنطون؛ وعقلانية الكواكبي ربما تجاوزت مثيلتها لدى أديب إسحق. كما إنَّ علي عبد الرازق (الأزهري) وأحمد أمين لم يكونا أقل تَشَبُّعاً بالعقلانية من طه حسين، ولا كان عبد الحميد بن باديس وعلاّل الفاسي أقل عقلانية من لطفي السيد ومحمّد بلحسن الوزاني. وبالتالي، فإن إعادة النظر في تلك المقاربة الناحية منحى المماهاة بين العقلانية والليبرالية (مع إسقاط الخطاب الإصلاحي الإسلامي)، مهمة ضرورية لتحرير ميدان تاريخ الفكر من الانتقائية والاختزالية وتصويب النظر إليه على مقتضى الموضوعية والشمولية والنزاهة.



سنحاول ـ في ما يلي ـ أن نفكر في حصيلة الفكر العربي العقلانية والتنويرية باعتبارين: باعتبارها حصيلة فكر معاصر ممتد منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر وحتّى نهاية القرن العشرين، وباعتبارها حصيلةً لجميع تياراتِ ذلك الفكر على اختلافها، وليس لتيار واحد بعينه. وهو ـ في ما نزعم ـ ما سيسمح بتأسيس بعض مقدمات رؤية أكثر موضوعية وتاريخية وتوازناً لتاريخ الفكر العربي المعاصر.

ثانياً: عقلانيات عربية

قد يَصِحُّ أن يُتَحَدَّثَ عن عقلانياتٍ عربية معاصرة لا عن عقلانية واحدة كما دَرَجَ على ذلك التقليد المألوف. وليس الحاملُ على هذا الجمع تَحَاشي مُفْرَدِ انْصُرفَ، في العادة، إلى تعيين التيار الفكري الليبرالي حاملاً له على وجه الحصر فقط، بل تَحْمِلُ عليه أيضاً ملاحظةُ التنوُّعِ الكبير في صُوَر تلك العقلانية في الفكر العربي المعاصر على

نحوٍ فاضَتْ فيه عن حدود التيار الذي ارتبط بها في التأليف العربي المنشغل بقضايا تاريخ الفكر. وبصرف النظر عن منسوب العقلانية في كلّ تيار فكري من الأهمية بمكان أن نرصد ـ هنا ـ أشكال حضورها في النسيج الإجمالي لذلك الفكر قبل أن نقيس معدلاتها في كلّ خطاب. وفي هذا الباب تُطَالِعُنَا أشكالٌ ثلاثة من تلك العقلانية:

أولها عقلانية إصلاحية إسلامية؛ ونعثر عليها في نصوص مفكري الإصلاح في القرن التاسع عشر، ومفكري ما دعوناه باسم «الإصلاحية المستأنفة» في القرن العشرين[10]. ومع أن الإصلاحية الإسلامية ظلت تنهل مفرداتها من المنظومة الفكرية الإسلامية الموروثة، وتستعير الكثير من المفاهيم الفقهيّة ومفاهيم السياسة الشرعية في رؤيتها لمسائل السياسة والاجتماع، ولم تضع نفسَها خارج الاستمرارية التاريخية للإسلام كمرجع، إلا أنها لم تكرر المعرفة الإسلامية التقليدية، بل ضَخَّتْ فيها حيويةً مَا شَهِدَتْهَا منذ حقبة التأصيل والتقعيد، وفتحتها على رؤية عقلانية وعصرية لمسائل المجتمع والدولة والفكر. ولم تتوقف المساهمة العقلانية للإصلاحية الإسلامية عند حدود إعادة بعث الصلة بابن خلدون (مع أحمد بن أبي الضياف)، والإمام الشاطبي (محمّد عبده ومحمّد بلحسن الحجوي وعلاّل الفاسي)، وابن رشد (خير الدين التونسي)، بل تخطت ذلك إلى توطين ـ بل تأصيل ـ بعض موضوعات الفكر الليبرالي الأوروبي نفسه على تواضُع صلةِ الإصلاحيين به. تشهد بذلك عنايتُها بمسألة الدولة الوطنية الحديثة، ودفاعُها عن المدنيَّة العصرية وعن وجوب الانفتاح على ثمراتها والانتهال منها، وسَعْيُهَا في تقديم رؤية حديثة للإسلام تُصَالِحُ بينه وبين العصر، بين الإيمان والعلم، وتتخطى الفهم النصّي الجامد لتعاليمه خارج مقتضيات المكان والزمان.

وثانيها عقلانية ليبرالية (أو حداثية) بكّرت في الانفتاح على المرجع الثقافي الغربي منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر. وكان الأغلب الأعم من أقلامها ـ عند بدء صعودها في القرن نفسه ـ من بلاد الشام قبل أن ينتقل مركزها إلى مصر بعد الحرب العالمية الأولى، فتشهد اندفاعتها مع لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى، وصولاً إلى نجيب بلدي وفؤاد زكريا ومراد وهبة... إلخ. أما ذروتها النظرية، فكانت ـ بلا جدال ـ مع عبد الله العروي منذ منتصف ستينيات القرن العشرين حتّى اليوم. وإذا كان القسم الأعظم من ممثلي الليبرالية العربية يعيد الصلة بالمرجع الإسلامي لأسباب دينية

---

(١٠) عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤).

أو ثقافية (أديب إسحق، فرح أنطون، سلامة موسى، نجيب بلدي، مراد وهبة... إلخ)، فإن قسماً آخر منها لم يكن مقطوع الصلة بذلك المرجع مع وجود تلك الأسباب الدينية (أحمد فارس الشدياق، جرجي زيدان)، والثقافية (طه حسين، عبد الله العروي)، علماً أن أحد فطاحل هذه الليبرالية (طه حسين) كان في جملة من امتلكوا معرفة موسوعية بتاريخ الإسلام: عقيدة وحضارة وتراثاً ثقافياً.

دافعت الليبرالية العربية بجرأة نادرة ـ وفي شروط صعبة نابذة ـ عن العقل والعلم والكونية في وجه التيارات النصية الأرثوذوكسية ودعوات الخصوصية والهوية. ودافعت عن فكرتها القائلة بوجوب الاقتداء بالغرب في نموذجه الثقافي والحضاري من دون ممانعة أو تَحَفُّظ. وعن طريقها دخل العقل الديكارتي والوضعي والعلموي والتاريخاني والأنواري في نسيج الفكر العربي المعاصر.

وثالثها ما يمكن أن نطلق عليه اسم العقلانية النقدية. وهي كناية عن رؤية فكرية التزمت سبيل النظر إلى مسائل الفكر والمجتمع من منطلق عقلاني لم يتوقف عن نقد المرجعين الغربي والإسلامي على السواء، (أو قل نقد العقلين الغربي والإسلامي). وقد فَعَلَ ذلك ـ على تفاوتٍ في الحدة وفي الرهانات ـ كلّ من عبد الرحمن بدوي، ومحمّد عزيز الحبابي، ومحمّد عابد الجابري، وهشام جعيط، وعلي أومليل، وحسن حنفي، وفهمي جدعان، ومطاع صفدي، وسهيل القش، وإدوارد سعيد... إلخ. وقد يكون أهم الفتوحات المعرفية لهذه العقلانية النقدية ـ وأهم تجلياتها أيضاً ـ ما تَحَقَّق في ميدان الدراسات التراثية الإسلامية: حيث كان الباب مفتوحاً أمام بناء المسافة المزدوجة مع المرجعين والعقلين الإسلامي والغربي.

* * *

من نافل القول إن هذه العقلانيات متمايزة ومختلفة ولا تقبل الإدراج ضمن نسقية نظرية واحدة لاختلاف مراجعها. فالإصلاحية الإسلامية ـ وإن انفتحت على الفكر الغربي ـ ظلت مشدودة إلى عقلانية إسلامية: كلامية (معتزلية)[11] أو اجتماعية خلدونية أو فقهيّة اجتهادية مقاصدية[12]. والعقلانية الليبرالية ظلت تستعيد أصولها

(١١) انظر القراءة القيمة التي قام بها عبد الله العروي لعقلانية محمد عبده وأصولها الكلامية، ولحدود العقل الخلدوني. في: عبد الله العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

(١٢) انظر تحليل الجابري لفقه المقاصد ومكانة الشاطبي في تاريخ التأصيل والاجتهاد الفقهيين، في: =

الغربية وتعيد إنتاج موضوعاتها في نصوصها الفكرية متنقلة بين صورها المختلفة: الديكارتية والوضعية والتجريبية المنطقية. أما العقلانية النقدية، فعثرت على سبيل ثالث لإخضاع العقل الإسلامي والعقل الغربي معاً لنقد مزدوج فيما ذهب بعض ممثليها إلى أعتاب **ما بعد ـ الحداثة**. وبسبب ذينك التمايز والاختلاف بين تلك العقلانيات، يجوز أن يقال إن العقلانية ـ كما هو عليه أمرها في سائر تواريخ الفكر ـ اكتسبت معنى **نسبيّاً** في التداول العربي المعاصر. ولذلك، ليس يسوغ ردها إلى تيار بعينه ولا الحديث عنها بصفتها تصوراً مطلقاً ومغلقاً للعالم والأشياء. ولقد انصرم الزمن الذي كانت تعني فيه العقلانية ـ في الغرب نفسه ـ نسقاً فكرياً موحّداً، فجرى الاعتراف بعقلانيات متعددة بتعدد نظمها الأكسيومية؛ بل إن الأنثروبولوجيا المعاصرة سددت ضربة موجعة لفكرة العقل الواحد المطلق المجرد، حين كشفت عن البنى **العقلية** الخاصة بمجتمعات «طَرْفِيَّة» لا تقبل المقاربة من داخل العقل الغربي، ولا يمكن إدراك عقلانيتها إلا من داخل نظامها الثقافي والطقوسي.

غير أن الحكم على هذه العقلانيات بأنها نسبية، لا يُهْدِرُ الفوارق بينها على صعيد كثافتها في كلّ فكر أو مُعَدَّلِهَا فيه. فالفوارق تلك غير قابلة للطمس، وهي تعود ـ في المقام الأول ـ إلى ما يمكن أن نسميه بقانون **تفاوت التطور** بين الأفكار والتيارات الفكرية، وإلى درجة الانفتاح أو الانغلاق داخل كلّ تيار من تياراتها. نسوق ـ هنا ـ **ثلاث ملاحظات** تحاول تعيين تلك الفوارق.

أولاها أن العقلانية الليبرالية تبدو أعلى جرعة من العقلانية الإصلاحية الإسلامية لسببين هما: تحررها من سلطة النصّ الديني الحاكم للعقلانية الإسلامية، واعتمادها على أصول عقلية حديثة تخلصت من «الحاكمية» الأرسطية وخاضت في فتوحات معرفية لم تَلِجْهَا الثقافة العربية ـ الإسلامية. ومع ذلك لا تزال هذه العقلانية الليبرالية تعاني **أمريْن**: **أولهما** أنها تبدو ـ في أعين قطاع عريض من المثقفين والمتعلمين ـ فكرة **برّانية** غير ذات جذور في تربة الثقافة العربية ـ الإسلامية. **وثانيهما** أنها لم تتحرر، إلا لماماً من منزعها **التبشيري** الذي حَوَّلَهَا ـ في نظر ناقديها من أهل خطاب الأصول والهوية ـ إلى إرسالية فكرية مُبْتَعَثَة بين ظهرانينا، لإنجاز ما عجزت عنه جراحاتٌ ثقافية قيصرية أجنبية.

= محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

وثانية الملاحظات تلك، أن العقلانية الإصلاحية الإسلامية، وإن بَدَتْ أَكْثَرَ تواضعاً من الأولى على صعيد شحنتها، كانت أكثر فاعلية وتأثيراً في حقل المعارف والأفكار، وأوسع مدى ونطاقاً اجتماعياً من الأولى. فمع أن عقلانيتها محدودة بإيبيستيمي إسلامي حاكم، وبعقل كلامي وفلسفي لم يكد يتجاوز الأرسطية في أفضل حالات جموحه، مع انفتاح (إصلاحيّ) غير قابل للإنكار على ثمرات المَدَنِيَّة الغربية الحديثة (وليس بالضرورة على مقدماتها الفكرية الأنوارية)(١٣)، إلا أنها حَفَرَتْ مجراها عميقاً في أرضية الفكر العربي، وأفلحت في مقارعة التصورات غير العقلانية للدين والتراث وللمجتمع والثقافة. وربما كان ذلك بسبب انتمائها إلى سياق ثقافي عربي ـ إسلامي مستمر منذ عهده الوسيط على نحوٍ لا يقبل الطعن في أصالتها. أو ربما كان ذلك ـ أيضاً ـ بسبب حدود في الذهنية العربية والإسلامية للانفتاح على خطاب العقل في صُوَرِهِ الكونية الأبعد كما قدَّمتها الثقافة الغربية الحديثة.

أمَّا ثالثتها، ففي أن العقلانية النقدية تبدو أكثر تركيباً من سابقتيْهَا. إنّها عقلانية جدلية: أكثر إصغاءً لمطالب العقل الكوني، مع استعدادٍ كبير للردّ عليه نقدياً، وأكثر تفهُّماً للعقل الإسلامي، مع جاهزية لبيان أوجُهِ قصوره ومَوَاطِن ذلك القصور. ومن هنا تركيبيتُها التي أشرنا إليها. وقد تكون أهمية هذه العقلانية في أنها باستيعابها العقلين الإسلامي والغربي وتجاوزهما ـ حرَّرت الثقافة العربية من حالة التمزق الحاد التي عرفتها طوال ما يزيد عن قرن، وساهمت في إنهاء حالة التقاطب بين عقلين لم تسلِّم بهما، بل أخضعتهما لفحص نقديّ أعادهما إلى نسبيتهما.

* * *

ما يقال عن العقلانية يقال عن التنوير. إنّهما من سُلالَةٍ مفهومية واحدة، وارتبطا في الاستعمال والتداول إلى حَدٍّ تَدَاخَلا فيه في المعنى على ما بينهما من تَمَايُزٍ في الدلالة، فالعقلانية إِذْ تُحِيلُ إلى رؤيةٍ فكرية للعالم قائمة على منظومة من المقولات المجردة، تشير إلى فاعلية منهجية وإيبيستيمولوجية، هي فاعلية الإدراك العقلي أو الإدراك المعرفي للأشياء ببديهيات العقل ومسلماته وفرضياته. أما مفهوم التنوير، فيحيل إلى وظيفة ثقافية أو اجتماعية تقوم بها منظومة الأفكار، تلك، هي تبديد الغوامض والملتبسات، أو تبديد

(١٣) وهذا جوهر نقد عبد الله العروي للثقافة العربية وللمثقفين العرب، في: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicismé*, textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspéro, 1978).

ما أَظْلَمَ وعَمِيتْ في ظَلْمَائِهِ الأَبْصَارُ عن الإِبْصَار. وكما يمكن أن يقال إن العقلانية فاضت عن تعيين حَضْرِيٍّ مُفْرَدٍ، يمكن أن يقال الشيء نَفْسُهُ عن التنوير، أو عن حركة التنوير في الفكر العربي المعاصر. فهذه أيضاً ليس يجوز حَصْرُهَا في نطاق تيّار بعينه.

ثالثاً: قسمة التنوير

من المُسَلَّم به ـ ابتداءً ـ أن مفهوم التنوير ينطوي على شحنة كثيفة في دلالاته لا نجد لها نظيراً في مفهوم العقلانية، أو هكذا هو أمرُهُ ـ على الأقل ـ لدى تيار فكري تَحَسَّسَ طويلاً من المفهوم واعترض عليه، في ما لم يستقبل مفهومَ العقلانية بالرفضِ النفسيّ والمعرفيِّ نَفْسِهِ. والدلالة تلك إنما أَتَتْهُ من السياق التاريخي والفكري الخاص الذي تكوّن فيه كمفهوم: في أصوله الغربية كما في سياقاته العربية. فكما تَكَوّنَ مفهومُ الأنوار في أوروبا تعبيراً عن وظيفة فكرية هي مقارعة الكنيسة وفكرها الظلامي المعادي لحرية التفكير ولحقائق العلم، كذلك تَكَوَّنَ مفهوم التنوير في الثقافة العربية المعاصرة تعبيراً عن وظيفة مقاومة آثار حقبة الانحطاط في الوعي العربي ومقارعة التيارات الفكرية المتشبثة بمنظومات الماضي الثقافية.

ولما كان المثقفون العرب الذين استعملوا مفهوم التنوير، أو نَسَبُوا إلى أنفسهم أدواراً تنويرية، علمانيين أو ليبراليين أو من أصول مسيحية عربية، وطَنَ في أذهان خصومهم أنهم إنما يستهدفون ـ بدعوتهم التنويرية تلك ـ المساس بعقيدة المجتمع والأمة، وإحداثَ أفكار في نسيجها الثقافي غريبة عنه، وفرض التغريب على مجتمع تَتَهَدَّدُه حضارةٌ جديدة تَسْتَضْعِفُهُ. وقد زاد معدل الرفض لدعوات التنوير منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وبصورة أخصّ منذ سبعينياته، مع تصاعد دعوات الدفاع عن الهوية الثقافية والحضارية في وجه الغزو الغربي، وتزايد دعوات الحداثيين إلى مواجهة «القوى الظلامية»... إلخ.

وقد يكون من سوء حظّ المفهوم هذا ـ وربما أكثر من رديفه: مفهوم العقلانية ـ أنه ارتبط بالتيار الليبرالي والعلماني في الفكر العربي وبات يلازمه. والحال أنّه يدلّ على وظيفة فكرية لم تنحصر ـ قطعاً ـ في التيار نفسه، بل فاضت عن حدوده إلى تيارات أخرى غيره، حتّى وإن لم تكن هذه التيارات مَعْنِيَّةً بتعريف نفسها بأنها تنويرية. فإذا كان معنى التنوير ينصرف إلى الإفادة بتبديد حالة الجهل بحقائق العالم والمجتمع والطبيعة، ومقارعة الأفكار التي تدافع عنها باسم الدين أو التقليد أو ما شاكل، فليس ثمة من شكّ

في أن العقل الإسلاميَّ الإصلاحيَّ ـ في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ـ كان تنويرياً بهذا المعنى، لأنه خاض أشدَّ الحروب الفكرية التهاباً ضدّ الخرافة والتقليد، وفَتَحَ وعيَ المسلمين على حقائق العالم الجديدة، وصالح وعيهم وإيمانهم الديني مع العلم، ودعاهم إلى الانخراط في العصر وفي التاريخ كأنداد لا يشعرون بالدونية، وإلى اكتساب الأسباب التي قادت الغربيين إلى التقدّم والتوسل بالأدوات التي اعتمدوها في سبيل تحصيل ذلك... إلخ. وهذه في ظني مما يقوم به دليلٌ على البعد التنويري في اشتغال الإصلاحية الإسلامية الفكري، ليس يسوغ إِسْقَاطُهُ عنها أو إعدامُه في وَعْيٍ أيديولوجي كُلانيٍّ غير منصف أو نزيه!

ليس المجال، هنا، مجال مقارنات أو مفاضلات حتّى يقال إن الطاقة التنويرية في الفكر الليبرالي العربي ـ وفي الفكر الماركسي استطراداً ـ أكبر بكثير من مثيلتها في الفكر الإصلاحي الإسلامي، فذلك من تحصيل الحاصل الذي ليس يحتاج إلى عقد مقارنات. لكن الأهم ليس ترتيل ما هو في حكم البداهات، بل تَحَرِّي النزاهة العلمية في توزيع الاعتراف على سائر من يَشْمَلُهُمْ ذلك الاعتراف كائنة ما كانت أقساطهم منه. وهو ـ في كلّ حال ـ أمثلُ علمياً وأفضل أخلاقياً من حَجْبِ حقوق الاعتراف عن بَعْض، بِتِعِلَّةِ أنها حقوقٌ رمزيةٌ غَيْرُ ذاتِ شأنٍ: على ما درَجَ عليه معظم التأليف العربي القارئ في تاريخ فكرنا المعاصر!

على أن اللحظة التنويرية الأعلى كعباً في الفكر العربي المعاصر ليست تلك التي مثلتها الليبرالية العربية، بل هي تلك التي يخوض في بناء موضوعاتها النظرية جيلٌ من المثقفين العرب يدرك الحدود المعرفية لتلك الليبرالية العربية ونسبيَّة العقل الذي تستند إليه؛ ورموزه في جملة من دعوناهم بممثلي تيار العقلانية النقدية. عنى التنوير عند الليبراليين تحرير الوعي من سلطة أفكار القرون الوسطى منظوراً إلى الفكر العربي ـ الإسلامي الوسيط بوصفه جزءاً من منظومتها، بما يعنيه ذلك من حاجة إلى تعميم قيم العقلانية والعلم والنظرة الوضعية والمادية للعالم في نسيج الثقافة العربية. وعنى عند الإصلاحيين الإسلاميين تحرير الوعي من التقليد والخرافة والبدع، والعود به إلى أصولٍ نصّية أو عقلية تقعيدية والانفتاح على معطيات المعرفة الحديثة كَوْنِيّاً بما ليس يُجَافي فهم الإسلام وتعاليمه. أما التنوير ـ في خطاب العقلانية النقدية ـ فمعركةٌ معرفية من أجل التحرر من اليقينيات والمُطْلَقات، بما فيها يقينيات العقل الغربي الذي تستند إليه الليبرالية والأفكار المطلقة التي تعيش على معطياتها كبديهيات قاطعة.

بهذا المعنى يكون مفهوم التنوير نسبياً شأن مفهوم العقلانية. ونِسْبِيَّتُهُ تتحدَّد بالموقع الفكري الذي يستعمله، والمضمون الذي يُكْسِبُهُ إياه، والحدود التي يضعها لإجرائيته أو لدلاليته. وإذا كان هناك من أهمية لهذا الأمر، ففي أنه يكشف عن بطلان عملية الاستعمال وحيدة الجانب للمفهوم من قبل تيار فكريّ بِعَيْنِهِ، على نحوٍ ينْقُله من حيّز المفهوم النظري إلى حيِّز العقيدة الفكرية!

* * *

تلك ـ في تصنيفنا ـ تيارات العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، ومنسوب العقلي والتنويري فيها. أتينا على عرضها بإيجاز مدفوعين بدافع تصحيح مَرْوِيَّات أيديولوجية دارجة ـ في تاريخ فكرنا المعاصر ـ ماهَتْ طويلاً مماهاة بينها وبين تيار بعينه من تيارات ذلك الفكر، وكرَّست صورةً نمطية عنها تَدَاوَلَهَا كثيرون في ما كتبوه حول الموضوع. وقد حاولنا ـ في حدود المتاح لنا ـ أن نبين قصور تلك الرواية عن تقديم إفادة علمية موضوعية بحقيقة تمظْهُر المنزعين العقلاني والتنويري في التأليف الفكري العربي المعاصر. وسيكون علينا ـ في ما يلي ـ عِيَارُ رصيد العقلانية والتنوير في فكرنا المعاصر، والمصائر والمآلات التي «انتهت إليها مغامرتهما» الفكرية.

رابعاً: أية حصيلة؟

من العسير على نصّ تقييمي كهذا أن يُحْصِيَ مجمل ما في رصيد العقلانية والتنوير من مكتسبات معرفية أو خسائر، لأن الأمر في هذا الإحصاء ـ التقديري أو الاعتباري ـ يتعلق بحقبة من زمن الفكر العربي المعاصر تمتد منذ مطالع القرن التاسع عشر حتّى اليوم. وفي الظن أن مئتي عام ـ تغطّي عملياً ستة أجيال من المثقفين العرب ـ غير قابلة للابتسار أو للاختزال في استنتاجات سريعة كالتي سيكون علينا اشْتِقَاقُهَا. ومع ذلك، لا مناص من إجراء مثل هذه القراءة الاستنتاجية لوضع حصيلة هذا الفكر في الميزان. ولدينا ـ في هذا المضمار ـ ملاحظات تقييمية لتلك الحصيلة.

١ ـ عقلانية إصلاحية مجهضة

بجميع المعايير، شكلت الإصلاحية الإسلامية، في القرن التاسع عشر، ثورة فكرية في المعرفة العربية ـ الإسلامية. فرضتها كخطاب ظروف الضغط الأوروبي على مجتمعات المسلمين منذ داهمتها جيوش نابليون في خواتيم القرن الـ ١٨، ثمّ

جيوش فرنسا في الجزائر (عام ١٨٣٠) والمغرب (عام ١٨٤٤)، وجيوش بريطانيا في الهند ثمّ مصر. ومع ذلك، لم تتقوقع على مدوَّنتها الإسلامية التقليدية، أو تتخذ مواقع دفاعية حصينة تَتَخَنْدَقُ فيها وتتشرنق على النفس، نائيةً بذاتها عن أية مُمَاسَّة بغيرها من الثقافات. كما إنها لم تشعر بالهزيمة التاريخية أمام ثقافة مدنية جديدة ظافرة، هي المدنية الغربية، كما تفعل الإحيائية الإسلامية اليوم: بل منذ ثلاثة أرباع القرن! وإنما فتحت نفسها والبابَ أمام تيارات الفكر الكوني ناهلةً منه ما شاء لها أن تنهل، غيرَ آبهةٍ باحتجاجات القوى المحافظة المتمركزة في «الأزهر» و«الزيتونة» و«القرويين» و«النجف»... إلخ وفي الدوائر الدينية المحيطة بالسلطان السياسيّ.

اختارت أن تكون مقالتُها عقلانية. وكان الحامل على اختيارها ذاك إدراكها أن المسلمين في مسيسِ حاجةٍ إلى الأخذ بالأسباب التي كانت في أساس تقدّم أوروبا. لم تكن مستعدة لأن تُحْدِثَ قطيعةً نهائيةً مع موروثها الإسلامي ـ كما ستفعل الليبرالية الحداثية ـ لكنها لم تتردَّد في أن تضع ذلك الموروث في غربال العقل والمصلحة، حتّى يكون أهلاً لتقديم مساهمته في الجواب عن «نوازل» عصر العقل والعلم والمدنيَّة المادية الذي امتحن العقل الإسلامي ومَقْدِرته على البقاء. ربما كانت عقلانيةُ هذه الإصلاحية متواضعةً، إنْ هي قيسَت بمثيلتها لدى الليبرالية العربية، لكنها كانت أكثر أصالةً وارتباطاً بمستوى الذهنية العام، وأبعد أثراً في وعي الناس.

غير أن هذه العقلانية الإصلاحية التي حَمَلَتْ ـ مع الطهطاوي والتونسي وابن أبي الضياف والأفغاني وعبده والكواكبي ورشيد رضا والحجوي والمرصفي ـ مشروعاً ثقافياً نهضوياً لا سابق له منذ الحقبة الأندلسية، سرعان ما ستشهد عدّاً عكسيّاً سينتهي إلى إجهاض مشروعها قبل أن يكمل قرناً على انطلاقته، وخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى وانهيار الخلافة العثمانية. وثمة **ثلاثة عوامل** ـ على الأقل ـ تفسِّر إجهاضها:

يتصل **العامل الأول بانهيار المشروع السياسي الإصلاحي** الذي بدأه محمّد علي وإبراهيم باشا في مصر، وسارت فيه تونس ثمّ المغرب (في عهد محمّد الرابع والحسن الأول خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر)[١٤]، والدولة العثمانية

(١٤) للتفصيل، انظر: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspéro, 1980).

انظر أيضاً رأينا مفصلاً في: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦).

منذ عهد «التنظيمات». وهو مشروع حاول أن يُدْخِلَ إصلاحاتٍ في النظام السياسي والاقتصادي تقوّي من شوكة الدولة في مواجهة الضغط الأجنبي وأطماع الاستعمار. وكان ـ لذلك السبب ـ في حاجة إلى نخبة ثقافية إصلاحية تجوِّزُه شرعيّاً وتدافع عنه في وجه معارضيه من القوى الداخلية المحافظة. بل إنّه في بعض الفترات، كان الطلب يتزايد على مثل تلك النخبة الإصلاحية بالقدر نفسه الذي كانت تبدو فيه الأفكار الإصلاحية وكأنها استجابة لحاجة موضوعية ولمشروع سياسي تنهض به الدولة. ولم يكن مصادفة أن يرتبط فكر الطهطاوي بمشروع محمّد علي وابنه؛ وأن يرتبط فكر خير الدين التونسي بمشروع الإصلاحات في تونس وفي الدولة العثمانية[١٥]، وأن يرتبط فكر محمّد بلحسن الحجوي بإصلاحات الحسن الأول والسلطان عبد العزيز... إلخ. فهؤلاء وغيرهم كانوا ـ بمعنى ما ـ ألسنة فكرية لمشروع حاول جاهداً أن يتدارك أوضاع التأخر ويستحصل بعضَ أسباب النهوض.

لكن هذا المشروع السياسي الإصلاحي بدأ يلفظ أنفاسه منذ نهاية القرن التاسع عشر وفواتح القرن العشرين، ليتراجع عن المقدمات التي انطلق منها. ولقد كان في وُسْع بعض رجالات الإصلاحية الإسلامية التدخل لمحاولة إسعافه، أو المساهمة في ضَخ الحياة والحيوية فيه. وكان يبدو على بعض تلك المحاولات أنه صرخة إنذارٍ أخيرة قبل إشهار اليأس[١٦]. أما حين كانت المحاولات تلك تصطدم بحائط الصَّدِّ السياسيّ والفشل، فلم تكن الشجاعة لتُعْوِزَ الإصلاحيين أولاء لإدانة السلاطين الذين راهنوا على همَّتهم[١٧]. وفي كلّ حال ما كان يَسَعُ الإصلاحية الإسلامية منذ فجر القرن العشرين، أي منذ تبيَّنَت المآلات السيئة للمشروع السياسي الإصلاحي الذي حملته الدولة وسارت فيه فترةً، أن تستمر بالنَّفَسِ نفسه الذي انطلقت به أو وَسَمَها طَوَال القرن التاسع عشر، فقد فقدت الحاضنة السياسية التي تَعَهَّدت مشروعَهَا الفكريّ بالرعاية: أعني الدولة المتطلعة إلى إنجاز الإصلاح والانتهاض، فدخلت في طور تراجع منذ العقد الأول من القرن العشرين.

---

(١٥) كان خير الدين باشا وزيراً في تونس والآستانة. وحين ألّف كتابه المميز كان يتحدث كمفكر إصلاحي وكرجل دولة خاض تجربة الإصلاح في الآن نفسه. انظر: خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

(١٦) ذلك ـ مثلاً ـ ما يصْدُق على المشروع الإنقاذي الذي عرَضه السيد جمال الدين الأفغاني على السلطان عبد الحميد الثاني لإصلاح أوضاع السلطنة العثمانية.

(١٧) هذا ما فعله الحجوي مع السلطان عبد العزيز حين حرَّر كتابه في العام ١٩٠٢، انظر: محمد بلحسن الحجوي، انتحار المغرب الأقصى بيد ثوَّاره (مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط).

ومع أن العقلانية الإصلاحية الإسلامية شهدت طور نهايتها في هذه الحقبة، إلا أن بعض تعبيراتها استمر يُطلّ على الوعي العربي جزئيّاً خلال القرن العشرين، وخاصة بين عشرينياته وستينياته. وهذا ما نلحظه ـ بتفاوت ـ في كتابات الشيخين الثعالبي وابن باديس، وعلي عبد الرازق، وأحمد أمين، وعلال الفاسي، ومحمود شلتوت، ومحمّد حسن الوزاني، ومالك بن نبيّ... إلخ. لكن هذه التعبيرات بَدَت أشْبَهَ ما تكون بالتجذيف ضدّ تيار عَقْلٍ إسْلامِيٍّ جديدٍ ناهضٍ مَثَّلَتْهُ الإحيائيةُ الإسلاميةُ منذ الربع الثاني من القرن العشرين فصاعداً.

ويتصل العامل الثاني بانقلاب العقلانية الإصلاحية على نفسها في لحظةٍ معلومة من تاريخها المتأخر، وخاصة لدى جيلها الأخير. فمحمّد رشيد رضا الذي تتلمذ لمحمّد عبده وانتهت إليه أفكار الإصلاحية الإسلامية، وذهب بها بعيداً على الصعيد السياسي[١٨]، سرعان ما سيرتد عن تراثها العقلاني، خاصة في ما اتّصل بالمسألة السياسية؛ وهي جوهر خطاب الإصلاحية الإسلامية، فيما قطعت هذه الإصلاحية ـ منذ الطهطاوي والتونسي ـ شوطاً طويلاً في مضمار إنجاز القطيعة الفكرية مع منظومة مفاهيم «السياسة الشرعية»[١٩] الخاصة بالدولة السلطانية المسمّاة في خطاب فقهاء السياسة بدولة الخلافة، والانفتاح على منظومة المفاهيم السياسية للفكر الليبرالي (الأوروبي) الحديث؛ وفيما كانت هذه الإصلاحية تدافع عن الدولة الوطنية (الحديثة) بوصفها السبيل إلى تحقيق الترقي (الطهطاوي، التونسي)، وتوجِّه أَلْذَعَ نقد للاستبداد السياسي والديني (ابن أبي الضياف، الأفغاني، الكواكبي) ولمبدأ السلطة الدينية (محمد عبده)، وتدافع عن الحرية والعدل السياسي في وجه السلطان والنظام التمثيلي النيابي ـ الذي دافع عنه أستاذُه عبده ـ للعودة مجدِّداً إلى موضوعة الخلافة وفقه السياسة الشرعية في عشرينيات القرن العشرين[٢٠] مدمراً ـ بذلك ـ كلّ تراث العقلانية الإصلاحية الإسلامية في هذا الباب!

---

(١٨) لم تكن نسبة الرؤية العقلانية في تفسير المنار ـ القارئ في الدلالات القرآنية ـ أعلى من مثيلتها في مقاربة مسائل السياسة. الأمر الذي يدلّ على الحدود المتواضعة لفكر رشيد رضا مقارنة بأستاذه محمد عبده؛ لكنه يكشف ـ في الوقتِ نفسه ـ عن وعي سياسي أحدّ لديه مقارنة بعبده.

(١٩) لدى الماوردي والجويني وأبي يعلى وابن تيمية... إلخ، وهم مراجع العقل السياسي الإسلامي الوسيط (مع فقهاء الإمامة طبعاً) وامتداداته في العصر الحديث.

(٢٠) انظر معطيات هذا الانقلاب على تراث الإصلاحية الإسلامية، في: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م]).

ربما كان من موجبات الإنصاف الإشارة إلى أن جنوح محمّد رشيد رضا للدفاع عن فكرة الخلافة، والتخلي بالتالي عن فكرة الدولة الوطنية، إنما أتى يعبّر عن ظرفية سياسية طارئة وشديدة الأثر، هي إلغاء السلطنة ومنصب الخلافة، وفقدان المسلمين ـ تبعاً لذلك ـ مرجعيّة كان لها دور ما على شكليتها. لكن ذلك ليس يعفي السيد رشيد رضا من مسؤولية الإتيان بِمِعْوَلِ الهَدْمِ على تراث فكريّ كبير خلَّفَتْه حركة إصلاحية كبيرة كان واحداً من تلامذتها. وليس أبلغ دليلاً على دور رضا السلبي من أن أفكاره تحوّلت سريعاً إلى مُلْهِمٍ لحركة إحيائية إسلامية مثلت مسماراً أخيراً في نعش تلك الإصلاحية!

أما العامل الثالث، فيتصل بسقوط البلاد العربية والإسلامية في قبضة الاحتلال الأجنبي وما نجم عن ذلك من آثار فكرية عميقة تَغَيَّرَتْ معها الإشكاليات والأسئلة. لم تعد الفكرة الإصلاحية تناسب حقبة سياسية طَبَعَهَا عنف الاحتلال، فالإصلاح كان خطاب نخبة لمجتمعها ولرجالات الدولة الحاكمين. أما وأن مقاليد أمور البلاد انتقلت إلى المستعمر، فلم يعد ثمة من معنى له. والحق أن جمال الدين الأفغاني تنبَّه مبكراً لذلك، بحوالى ربع قرن قبل سقوط الفكرة الإصلاحية. كانت تجربة الاستعمار البريطاني للهند ومصر، والاستعمار الفرنسي للجزائر وتونس، ماثِلَةً أمام عينيه، معطوفةً على شعور حادّ لديه بأن الدولة متلكئة في إجراء الإصلاحات الضرورية الكفيلة بتقوية شوكتها في وجه الضغط الأجنبي. لذلك، أتى خطابه ثورياً عنيفاً وتحريضيّاً، ثمّ لم يلبث التاريخ أن أنصفه حين تَبَيَّنَ أن ما خَشِيَ منه وتَوَقَّعَهُ هو عَيْنُ ما حصل.

أصبحت اللحظة إذاً، ومنذ الحرب العالمية الأولى، لحظة ثورية تناسب طبيعة المرحلة ومتغيراتها. ولا يغير من ذلك أن هذه الثورية لم تكن في وضع هجومي، بل في وضع دفاعيٍّ فرضته الغزوة الاستعمارية الشاملة للبلاد العربية وما رافقها من تمزيق كياني لجغرافيتها السياسية والبشرية؛ ذلك أن الإصلاحية نفسها كانت في هذا الموقع الدفاعي منذ قيامها عقب غزو بونابارت مصر ثمّ احتلال الجزائر، ومعها الصدمة التي أحدثها ـ في الوعي العربي ـ اكتشاف الفارق الحضاري والزمني بين المدنية الأوروبية الحديثة، وبين المجتمع العربي المتأخر.

لقد حصل الانتقال الفكري سريعاً من إشكالية النهضة (الترقي، التمدُّن) **إلى إشكالية الهوية.** وكان لهذه الأخيرة عنوانان فكريان بعد الحرب العالمية الأولى هما: التيار القومي (خاصة في بلاد الشام)، والتيار الإحيائي الإسلامي (مع حركة «الإخوان

المسلمين» في مصر). فهما ـ على تَبَايُنٍ في المنطلقات وتفاوتٍ في لهجة الخطاب ـ اجتمعا على القول بوجوب مُدَافَعَة هوية الأمة (العربية لدى الأول، والإسلامية لدى الثاني) في وجه الزحف الاستعماري. على أنه إذا كان الخطاب القومي العربي استئنافاً ـ على نَحْوٍ ما من الأنحاء ـ للخطاب الإصلاحي على صعيد رؤيته النهضوية ونَفَسِهِ العقلاني وانفتاحه على الفكر الإنساني، فإن خطاب الإحيائية الإسلامية أتى يُحْدث قطيعة فكرية حاسمة مع الخطاب الإصلاحي: إنْ على صعيد إشكاليته، أو على صعيد منطلقاته غير النهضوية، أو على صعيد رؤيته غير العقلانية. مع الإصلاحية، كان الغرب منبعاً من منابع المعرفة والنور؛ أما مع الإحيائية (الصحوية)، فبات منبع شرٍّ وعدوان. ومع الإصلاحية، كان العقل سلطة معرفية تدين لها الأذهان، بينما صار النّص الديني السلطة المعرفية الوحيدة لدى الإحيائية. وتلك مجرد أمثلة من كثير ليس يُعَدُّ أو يُحْصَى!

٢ ـ عقلانية حداثية آفلة

شهدت هذه العقلانية سنوات ازدهارها بين منتصف القرن التاسع عشر وثلاثينيات القرن العشرين، كانت ـ خلالها ـ حادة وجريئة في الجهر بموضوعاتها النظرية والفكرية حول الدين والعلم والتقدّم، وحاجة العرب إلى الأخذ بما أخذ به الغربيون من الوسائل التي قادتهم إلى النهضة من دون تردُّد. استفادت اندفاعة العقلانية الليبرالية من ثلاثة عوامل: **أولها** أن الحاجة إلى المنظومة الفكرية الغربية، لدى المثقفين العرب في القرن التاسع عشر، كانت عامّة بحيث عبَّر عنها مثقفو الإصلاح الإسلامي أنفسهم. فما كان لدى مفكري العقلانية الليبرالية ما يُخْرِجُهم ـ إذاً ـ إن هم دعوا إلى الانتهال من تلك المنظومة؛ وما كانت دعوتهم تلك لِيُنْظَرَ إليها بوصفها تغريبية ومجافية للواقع إلا حينما كانت تتناول مسائل حسَّاسة في الدين، على نحو تلك التي اتّصلت بالمقارنة بين الإسلام والمسيحية، أو بالدعوة إلى علمانية على المثال الغربي، التي استثارت محمّد عبده فدفعته إلى الرد على فرح أنطون.

وثانيها أن مثقفيها الذين لم تكن لديهم أوهام حول الدولة العثمانية وإصلاح أوضاعها والذين قطعوا الصلة بها مبكراً، وكان أكثرهم من بلاد الشام، وجدوا حاضنة عربية تستوعب آراءهم ونشاطهم الفكري هي مصر: سواء قبل احتلالها من طرف الإنكليز، حيث كانت قد تمردت ـ منذ عهد محمّد علي ـ على «الباب العالي»، أو بعد احتلالها حيث لم تصطدم السلطات الاستعمارية البريطانية بأية دعوة عقلانية حتّى ولو

كانت إسلامية[٢١]، فكيف إذا كانت ليبرالية. ولم تكن تعادل مصر في الأهمية ـ وكانت في رحابها عقلانية ليبرالية مصرية متقدمة ـ سوى بلاد المهجر (الأوروبي، الأمريكي) التي لجأ إليها مثقفون عرب عديدون ـ من بلاد الشام ـ هرباً من نِير الاضطهاد التركي: منذ جيل أحمد فارس الشدياق إلى جيل جبران خليل جبران.

وثالثها أن الحقبة الليبرالية، في مصر وبلاد الشام، التي امتدت للسنوات الواقعة بين الحربين، مثلت بيئة مثالية لإشعاع أفكار العقلانية الليبرالية وفُشُوِّها[٢٢]، فقد آذنتْ هذه الحقبة، وكائنةً ما كانت ملاحظاتنا النقدية عليها، بميلاد حالة من حرية التعبير والرأي، عكستها المطبوعات الصادرة آنئذٍ ـ من كتب وصحف ومجلات ـ والقضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية التي كانت، حينها، مدار مناظرة وجدل. ولقد استثمرت الليبرالية العربية هوامش الحرية في هذه الحقبة إلى أبعد حدّ ودفعت بقضيتها إلى الحدود القصوى.

لكنّ ملاحظتين تفرضان نفسيْهما في معرض تقويم حصيلة العقلانية (الليبرالية). تتعلق أولاهما بدرجة الأثر الذي خلّفته هذه العقلانية الليبرالية في الفكر العربي المعاصر. وتتعلق ثانيتهما بالتنازلات الفكرية التي وجدت (هذه العقلانية) نفسها مدعوة إلى تقديمها للحفاظ على بقائها:

في المسألة الأولى يمكن أن يقال، بغير قليل من الموضوعية، إن الغالب على تراث العقلانية الليبرالية هو الطابع الدعويّ التبشيري. انصرفت مقالتها ـ في المعظم من الأوقات ـ إلى التبشير بمدنيَّة وثقافة حديثتين هما مدنيّة أوروبا وثقافتها. ولأن المنظومة الفكرية الغربية جاهزة، وفي حوزتها من المعطيات المعرفية والأجوبة الفكرية الكثير

(٢١) لا حاجة إلى التذكير بعلاقة محمد عبده ببعض رجالات السلطة الاستعمارية في مصر، والتشجيع الذي لقيه منها خاصة في موضوع إصلاح أوضاع «الأزهر». وهي عينها العلاقة التي ستقوم ـ بعد أقل من عقد ونيّف عن الأولى ـ بين إصلاحيّ إسلامي (مغربيّ) كبير هو محمد بن الحسن الحجوي، وبين أحد كبار مهندسي السياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب الماريشال لْيُوطِي.

(٢٢) ربما تأخر قليلاً التعبير عن هذه العقلانية الليبرالية في المغرب إلى سنوات الأربعينيات والخمسينيات مع محمد حسن الوزاني: الذي كان ـ إلى جانب علال الفاسي ـ من مؤسسي التنظيمات الأولى للحركة الوطنية المغربية في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين (قبل أن ينفصلا في العام ١٩٣٧). فالوزاني ـ ذو التكوين الشرعي الإسلامي الأصيل وذو التكوين الفكري الليبرالي الغربي العميق، والمؤلّف غزير الإنتاج الذي تربو مؤلّفاته على الخمسين كتاباً ـ لم يكن يقلّ موسوعية وعمقاً وجرأة عن لطفي السيد. ومن سوء حظه ـ كما من سوء حظّ الحجوي، وعلال الفاسي، وعبد الله إبراهيم، ومحمد داوود، والمختار السوسي، وعبد الله كنّون، ومحمد المنوني... ـ عدم المعرفة بنصوصه ونصوصهم) خارج المغرب. وهؤلاء ـ من دون مبالغة ـ من رموز الفكر والوطنية الكبار في الوطن العربي.

مما تُسْعِف به تيار الليبرالية العربية، فقد «اكتفى» هذا الأخير باستعادة تلك المعطيات وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية بغير جهد تأصيلي. هذا ما فعله ـ في مصر مثلاً ـ سلامة موسى في معظم كتاباته، على الرغم من نزعته الاشتراكية الفابية؛ بل هذا ما فعله حتّى عباس محمود العقاد ـ في كتابيه: **ساعات بين الكتب، وبين الكتب والناس** ـ قبل انقلابه على الفكر الغربي. ومع أن ذلك الطابع الدَّعويّ التبشيريّ أَفَادَ كثيراً في مضمار التعريف بمعطيات الفكر الغربيّ الحديث، إلا أنه حدّ من إمكانية تأصيل موضوعات ذلك الفكر في الثقافة العربية(٢٣). لذلك، بدا تراث العقلانية الليبرالية ـ في المعظم منه ـ برَّانياً غيرَ ذي صلة بـ «التاريخية الخاصة» للفكر العربي. ومع شِدّةِ بأسه، كان يسهل صَيْدُه في المناظرة الفكرية مع خصومه.

أما في **المسألة الثانية**، فيمكن أن يقال إن هذه العقلانية (الليبرالية) قدَّمت تنازلات فكرية كبيرة تحت وطأة الضغط الكثيف الذي تعرَّضت له من تيارات فكرية محافظة شتى، وخاصة من التيار الديني الذي لم يتوقف عن النظر إليها بوصفها تغريباً يهدد هوية الوعي العربي (الإسلامية). والمثال الأبرز لتلك التنازلات هو طه حسين(٢٤) وعباس محمود العقاد(٢٥) اللذان كانا لسان العقلانية الليبرالية وسلطتها (في مصر): التي لا تعْدِلها سلطة فكرية(٢٦) أخرى. وإذا أدركنا أن تراجعَ هذين الهرَميْن الفكريَّيْن الكبيرين عن أفكارٍ حديثة (أو حداثية)، تبنَّياها في السابق، إنما أتى في مناخ قمع حرية الرأي والمحاكمات الفكرية، أدركنا ـ أيضاً ـ لماذا طال التراجُع ذاك العقلَ الاجتهاديَّ الإسلاميَّ نفسَه(٢٧) والحياة النيابية، واختفت أحزابها الكبرى من قبيل «حزب الوفد» و«الأحرار الدستوريين»... إلخ، غير أن فكرها الحديث استمرّ يعبّر عن نفسه في

---

(٢٣) قد يكون طه حسين الأهم في هذا التيار العقلاني الليبرالي من حيث نجاحه في تجاوز النزعة الدعوية التبشيرية ـ التي له منها نصيب على كلّ حال ـ نحو تأصيل الكثير من موضوعات الفكر الغربي: رؤيةً ومنهجاً، في التأليف العربي المعاصر، على نحو ما تشهد بذلك بعض كتبه. انظر مثلاً: طه حسين: **في الشعر الجاهلي** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الجديد، ١٩٩٧)، و**مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف، [١٩٣٨]) وربما لا يضاهيه في ذلك ـ بعده ـ إلا عبد الرحمن بدوي.

(٢٤) انظر قراءة مميَّزة لمشروع طه حسين صعوداً وتراجعاً، في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

(٢٥) في حين عاد طه حسين إلى ليبراليته ـ التي ابتعد عنها قليلاً في الثلاثينيات ـ ظلّ العقاد مستغرقاً في «عبقرياته» جانحاً أكثر فأكثر نحو الخطاب الإسلامي.

(٢٦) وأشهرها ـ في ذلك الإبّان ـ محاكمة كتاب **في الشعر الجاهلي** لطه حسين، وكتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرَّازق.

(٢٧) المثال على ذلك خالد محمد خالد.

الفلسفة، والاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم الاجتماع، ونظريات النقد الأدبي... إلخ، في حقبة الثورة نفسها التي أطاحت بالتجربة السياسية الليبرالية.

في هذه الحقبة، ازدهرت الفلسفة الوجودية، والوضعية، والوضعية المنطقية، والعلموية، والبنيوية بكل تياراتها، وفلسفة التاريخ والتاريخانية، والنزعة الإنسانوية، والعدمية النيتشوية، وتيارات اللامعقول، والمادية الجدلية، والمادية التاريخية.. إلخ. ومع أن كثيراً من هذه التيارات ليس يقبل الإدراج في خانة الليبرالية (كالماركسية والنيتشوية والبنيوية والتحليل النفسي)، بسبب نقده الحادّ للفكر الليبرالي، إلا أنه كان يتقاسم مرجعه وأداتَه (العقل الكوني) مع تلك الليبرالية، الأمر الذي يفرض النظر إليه بوصفه تعبيراً عن عقلانية كونية متمايزة، عن العقلانية الإسلامية في مقدماتها النظرية.

في كلّ حال، دخلت هذه العقلانية طور اضمحلال منذ نهاية عقد السبعينيات من القرن العشرين لم تخرج منه حتّى الآن. ويمكن القول إن أفولها هذا قد يمتد لفترة طويلة أخرى قادمة في ضوء وقائع التراجع العام الذي يشهده العقل العربي، الذي يعبّر عنه ـ بجلاء ـ اجتياح خطاب الصحوية الارتكاسي لأذهان الغالبية العظمى من المتعلمين، ومن غير المتعلمين: وهُمْ الكثرة الكاثرة في المجتمع العربي.

٣ ـ إرهاصاتُ عقلانيةٍ تركيبية

ليس من المبالغة أن توصف العقلانية النقدية العربية المعاصرة **بالتركيبية**. فهي استوعبت العقلين الإسلامي والحداثي وتجاوزتهما، مُحَاوِلَةً تأصيل مكتسباتهما وتخطي حدودهما المعرفية في الآن نفسه. والحق أن هذا المنزع التركيبي فيها لا يمكن إدراكه إلا ضمن سياقٍ من المواجهات الفكرية والثقافية، أنتجها أو فرض الحاجة إليها منذ نهاية عقد الستينيات من القرن الماضي. أما طرفا تلك المواجهات، فَكَانَا الفكر الإسلامي (العربي): الذي تباعدت الشقة بينه وبين عقلانيته منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وفكر الحداثة الذي أَمْعَنَ في التمسك بمبادئ العقلانية الغربية رافعاً نفسها إلى مرتبة الحقائق المطلقة، خاصة في حقبة الثورة:

انقلبت الإحيائية (الصحوية) الإسلامية ـ كما ذكرنا ـ على العقلانية الإصلاحية الإسلامية في حقبة ما بين الحربين، وأحدثت قطيعة مع مقدماتها الفكرية وإشكاليتها وأدواتها. ثمّ ما لبث الشرخ بينهما أن اتسع مدى ونطاقاً منذ الخمسينيات من القرن الماضي، حين دخلت في نسيجه الثقافي مراجع جديدة من «**الإسلام الهندي**». كانت

العقلانية الإصلاحية تتوسل بالمعتزلة وابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي، فصارت الإحيائية الإسلامية تتوسّل بالأشاعرة والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية، وأبي الأعلى المودودي وأبي الحسن النَّدْويّ، ثمّ بالحواشي والشروح والمختصرات... إلخ! وكانت العقلانية الإصلاحية تدعو إلى الانفتاح على ثمرات الفكر الغربي والانتهال منها من دون حرج كما انتهل السابقون ـ في العهد الوسيط ـ من الثقافات اليونانية والفارسيّة والهندية، أما الإحيائية، فباتت ترى في الفكر الغربي شرّاً مستطيراً ومستودعَ المادية والإلحاد وتفسُّخِ القيم. وكانت الإصلاحية تناظر خصومَها الليبراليين العرب في القضايا الخلافية بينها وبينهم، بينما باتت الإحيائية تخوض حرباً أهلية فكرية ضدّ خصومها من الحداثيين الذين أصبحوا، بالنسبة إليها، أعداء وَجَبَ في حقهم التكفير والقتال. ثمّ كانت الإصلاحية تدعو إلى التقدّم والانخراط في العصر والتاريخ من خلال تحقيق المصالحة بين «الأنا» و «الآخر»، الإيمان والعلم، في ما انتهت الإحيائية إلى الدفاع عن الهوية ضدّ «آخر» يتهددها، مُؤثِرَةً التشرنق على النفس والانسحاب من العصر والتاريخ، والانكفاء إلى منظومات ذهنية تقليدية[٢٨]!

من يشكّ في ذلك، ليس عليه سوى أن يقرأ كتابات سيّد قطب[٢٩]، ومحمد قطب[٣٠]، وسعيد حوّى[٣١]، وإلى حدّ ما ـ عبد السلام ياسين[٣٢]. أما إن كان يرغب في الاطّلاع على أدبيات قتالية: في غاية العدمية، وفي غاية العدوانية التكفيرية، فما عليه سوى أن يفتح الكتاب التَّوثيقي المهمّ لرفعت سيد أحمد[٣٣]، عن **الحركات الجهادية الإسلامية**، ليقف بالبيِّنات على نوع التدهور الذي أصاب عقل هذه الإحيائية لدى جيلها

(٢٨) انظر رأينا بالتفصيل، في: عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، وعبد الإله بلقزيز ورضوان السيد، **أزمة الفكر السياسي العربي**، حوارات لقرن جديد (دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠).

(٢٩) انظر خاصة كتبه الثلاثة التالية: سيد قطب: **معالم في الطريق**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)؛ **المستقبل لهذا الدين**، ط ١٢ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢)، و**نحو مجتمع إسلامي**، ط ١٠ (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣).

(٣٠) انظر خاصة: محمد قطب: **جاهلية القرن العشرين** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤)، و**العلمانيون والإسلام** (القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤).

(٣١) سعيد حوّى، **جند الله: ثقافة وأخلاقاً: دراسات منهجية هادفة في البناء**، ط ٢ (القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧).

(٣٢) عبد السلام ياسين، **الإسلام والقومية العلمانية**، ط ٢ (القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥)، و Abdessalam Yassine, *Islamiser la modernité* (Rabat: Al Ofok impressions, 1998).

(٣٣) رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، ٢ ج (لندن: رياض الرّيّس للكتب والنشر، ١٩٩١)، ج ١: **الرافضون**، وج ٢: **الثائرون**.

الثالث المعاصر (بعد جيل حسن البنَّا وجيل سيِّد قطب). فسيرى العجب العجاب، مما تشيب لِهَوْلِهِ الولْدَان!

في مقابل الانكفائية الحادة للإحيائية الإسلامية، وما رافَقَها وطَبَعَهَا من إعراض كلّي عن أية رؤية عقلانية، كانت العقلانية الحداثية تعيش اندفاعتها الفكرية بين خمسينيات القرن العشرين وسبعينياته، غيرَ آبهةٍ بالآثار العميقة التي تُوَلِّدُها نزعتُها العلموية الداروينية الظفراوية في الحقل الثقافي العربي. لم تكن عقلانية النصف الثاني من القرن العشرين تشبه عقلانية نصفه الأول أو ما قبله (في القرن التاسع عشر). كان في وسع أحمد فارس الشدياق أن يبشِّر بأوروبا ومدنيتها وفكرها، وأن ينتقدها في الوقت نفسه[٣٤]. وكان في وسع فرح أنطون أن يفعل الشيء نفسه ويعيد ـ في الوقت عينه ـ الاعتبار للمساهمة العقلانية الرشدية. وكان في وسع طه حسين أن يدافع بجرأة عن الحضارة الغربية وفكرها ويستضيف ديكارت وبروكلمان في كتاباته، ويُحْدِثَ ثورة حقيقية في العلاقة بأصول الفكر الحديث، ولكنه كان يستطيع أن يقيم أعمق علاقة رصينة بالثقافة العربية ـ الإسلامية وبالتاريخ الإسلامي الوسيط، كما يتجلى ذلك في أطروحته للدكتوراه عن ابن خلدون (السوربون)، وقبلها في أطروحته، في مصر، عن أبي العلاء المعرِّي، وفي كتابه الرائد: **في الشعر الجاهلي**، كما في ثلاثيته النقدية المثيرة الموسومة بـ **حديث الأربعاء**. وهو ما يجوز قوله في كتابه **على هامش السيرة**، وكتابه: **الفتنة الكبرى**... إلخ. ثمّ كان في وُسْع عبد الرحمن بدوي أن يعرّف الوعي العربي بالفلسفة الوجودية، بنيتشه، وشبنغلر، وشوبنهور، ناهيك بأفلاطون وأرسطو، وأن يحرّر في الوقت نفسه، كتباً أخرى ـ مرجعيّة ـ حول: البسطامي والمتصوفة، والتوحيدي ومِسْكَويه، وابن سينا، وابن رشد، والغزالي، وحازم القرطاجني، وابن عربي، ورابعة العدوية... إلخ. أما العقلانيون الحداثيون، لحقبة النصف الثاني من القرن العشرين[٣٥]، فلم يكن يَسَعهُم مثل هذا الإطْلال الرحب على جغرافيا الفكر في الوطن العربي (والعالم الإسلامي الوسيط) وفي الغرب على السواء. كانوا ضعيفي الصلة بتاريخهم الثقافي والاجتماعي والسياسي.

من يشكّ في ذلك ما عليه إلا أن يقرأ ما كتبه زكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا، ونجيب بلدي، ومراد وهبة، و ـ إلى حدٍّ ما ـ لويس عوض. فسيقف بالأدلة على ضعف

(٣٤) كما فعل في كتابه الرائع. انظر: أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت]).

(٣٥) باستثناء عبد الرحمن بدوي.

صلتهم بالتراث العربي ـ الإسلامي قياساً بجيل العقلانيين الحداثيين الذي تلاهم (منذ نهاية الستينيات)[٣٦]، وعلى الأسباب التي قادت موقفهم إلى وضع ضعيفٍ في المناظرة الفكرية التي قامت بينهم وبين رموز الخطاب الإحيائي الإسلامي[٣٧].

في هذا السياق من المضاربة «الفكرية» بين خطابين قَصِيَّيْنِ متقاطبين، تبلورت مقالة عِقلانية نقدية (تركيبية) حاولت نقد الخطابين معاً وتجاوزهما نحو تأسيس رؤية جدلية للعقل. نعترف ـ سلفاً ـ أنه من الصعب تمييز هذه العقلانية من بعض العقلانية الحداثية التي أشرنا إليها[٣٨]، وخاصة أنهما تشتركان في الاشتغال ضمن نفس الحقل الفكري: تاريخ الفكر ودراسات التراث والتاريخ. لكن سماتٍ لدى هذه العقلانية (النقدية) تبقى خاصة، وأهمها ـ في ما نزعم ـ سعيها في إضفاء النسبية على العقل الكوني (أو الغربي في لغة أهل الأصالة): الذي تحسبه العقلانية الحداثية عقلاً مطلقاً!

وإذا كانت الأمانة تقتضي الاعتراف لهذه العقلانية التركيبية بِنَفَسِهَا النقديّ الحادّ الذي وضع موضع مراجعة مجمل المعمار الثقافي العربي، ساعياً في فحص فرضياته ونقد يقينياته؛ والاعتراف بالفتوحات المعرفية الكبرى التي حَقَّقَتْها في مجال دراسات التراث الفكري والسياسي العربي ـ الإسلامي[٣٩] (مستأنفةً جُهْداً علمياً بُذِل منذ العشرينيات من القرن العشرين حتّى اليوم[٤٠]، فإن الأمانة عينَها تقتضي القول إن هذه العقلانية التركيبية تعاني إعضالَيْن معْرفيَّين لازَمَاهَا منذ البداية: قبل ثلاثة عقود:

أولهما احتدادُها في النقد إلى درجة شارفت فيها العدمية أحياناً. وهو ما ينطبق ـ من باب التمثيل فقط ـ على نقد الجابري للعقل العربي، وخاصة للخطاب العربي المعاصر[٤١]، وعلى نقد هشام جعيط لتاريخ السيرة[٤٢].

---

(٣٦) نعني جيل الياس مرقص وصادق جلال العظم، ثمّ جيل عزيز العظمة ونصر حامد أبي زيد ومحمد أركون... إلخ.

(٣٧) لا ينطبق هذا الحكم على عقلانيين حداثيين مخضرمين مثل محمد أركون أو الراحل الياس مرقص وخاصة ـ عبد الله العروي. ويمكن القول إن الجيل الجديد من العقلانيين الحداثيين، ومن رموزه الكبرى: وضاح شرارة وعلي أومليل وعزيز العظمة ونصر حامد أبو زيد، أكثر اتصالاً بالثقافة الإسلامية وإلماماً بنصوصها من سابقه.

(٣٨) خاصة في حالة عبد الله العروي وعلي أومليل ووضاح شرارة.

(٣٩) على نحو ما فعل محمد عابد الجابري وحسن حنفي وهشام جعيط ورضوان السيد.

(٤٠) كان من رواده الكبار ـ ومن مدارس فكرية مختلفة ـ طه حسين، وأحمد أمين، ومصطفى عبد الرَّازق، وعبد الرحمن بدوي، وإحسان عباس، وطيب تيزيني، وحسين مروّة، ومحمد أركون... إلخ.

(٤١) انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢).

(٤٢) انظر: هشام جعيط، **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠).

وثانيهما أن هذه العقلانية لا تمثل تياراً منسجماً، بل تحوي خليطاً من المساهمات الفكرية ـ ومن مواقع نظرية مختلفة ومتباينة ـ لا يربط بينها أو يجمع، سوى السعي في إعادة النظر في المُتَرَاكِمِ من الأحكام حول التاريخ الفكري والسياسي العربي: الوسيط والمعاصر.

على أن الملاحظتين هاتين لا تنالان من قيمتها ولا تُقلّلان من شأنها ومن الدور الكبير الذي تنهض به في مجال إعادة بناء الفكر العربي واستئناف رسالته النهضوية.

* * *

ربَّما بدا للقارئ أن هذه الحصيلة السريعة التي حاولنا رسمها للعقلانية وتياراتها في الفكر العربي المعاصر، يغْلب عليها التقييم السلبي، خاصة في حالة العقلانيتين الإصلاحية (الإسلامية) والليبرالية (الحداثية)، في ما هي تنحاز إلى العقلانية النقدية (التركيبية). والحق أن الأمر قد يتعلق بانطباع خاطئ لدى القارئ، أو ـ قُل بالأحرى ـ قد يتعلق بعُسْرٍ لدى كاتب هذه السطور في إبلاغ محتوى ما يريد قوله باللغة المناسبة. في كلّ حال، لدينا ملاحظتان استدراكيتان قد تُبَدِّدان ذلك الالتباس:

الملاحظة الأولى هي أن العقلانية (الإصلاحية) الإسلامية قدمت مساهمة رائدة في الانفتاح على الثقافة الكونية، وفي الدفاع عن التقدّم، وعن الدولة الوطنية الحديثة، وفي مقارعة الاستبداد والدعوة إلى الحرية والعدل السياسي. وما بذرته من بذور في مجال الإصلاح الديني[٤٣] في القرن التاسع عشر ـ خاصةً مع محمّد عبده ـ وجَدَ طريقه إلى الاستمرار والتجديد مع علي عبد الرازق وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي في القرن العشرين. والأمر نفسه يقال عن العقلانية الليبرالية ـ والحداثية ـ التي قدمت مساهتها في تنسيب الفكر العربي إلى الفكر الإنساني، وفي إطلاق حركة إبداع واسعة النطاق في مجالات الفكر والفلسفة والعلوم الإنسانية وفلسفة العلوم (الإيبيستيمولوجيا) وميدان الدراسات التراثية. أما كلّ نقد لهذا التراكم المعرفيّ الكبير، فليس مصروفاً ـ بالضرورة ـ إلى النَّيْل منه، بل ينبغي النظر إليه بوصفه محاولة في تدارك أوجه قصوره وترشيد حركته الإنتاجية.

---

(٤٣) انظر رأينا مفصَّلاً حول هذا الموضوع: «في الإصلاح الديني،» في: بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي**، ص ١٧٣ ـ ١٩٧.

الملاحظة الثانية هي أن الحافز على عنايتنا بما أسميناه العقلانية النقدية (التركيبية) لم يكن انحيازاً أيديولوجياً، بقدر ما كان شعوراً عميقاً بأنها تستأنف ما بدأتْه قبلَها تياراتٌ من العقلانية أخرى وصفناها في هذا النصّ. على أننا نعترف بأن ما أَبْدَيْنَاهُ من أحكام حول هذه العقلانية (النقدية التركيبية)، لا يعدو كونه فرضية تحتاج إلى إثبات أو دحض. وللعقلانية تلك أن تقيم من نفسها دليلاً على ما قلناه (في حَقِّهَا) أو تحْجُبَه: عنَّا وعنها.

القسم الثالث

الآخر، الحرية، الدستور، العقل، التربية
(دراسة حالات)

الفصل السادس

الآخر في الوعي النهضوي العربي: أحمد فارس الشدياق مثالاً

أولاً: فرادةُ الشدياق

تَعْرِض كتابات أحمد فارس الشدياق صورةً تمثيلية ومميَّزة عن جدلية الأنا والآخر في الوعي العربي الحديث والمعاصر: عن توتُّرها الحادّ في صورتها التقابلية الخارجية بين ذاتيْن متمايزتيْن في الطبائع والـمَنَازِع، كَمَا في صورتها التركيبية غير المبسَّطة بين ذاتٍ زاخرةٍ بالتناقضات وبين آخر متعدِّد الوجوه والقسمات في مرآتها. يشترك الشدياق مع غيره من الكتّاب العرب المُجَايِلِينَ له، واللاحقين عليه زماناً، في الانشغال بالنظر في وجوه العلاقة بين العرب والغرب (= أوروبا)، وفي العناية بالوقوف على وجوه الحياة في مجتمعات الآخر، وكتابة تفاصيلها بعقلٍ مقارِن تَحْفُزُه حاسَّةُ الاكتشاف وإغراءاتُ دهشةِ الصِّلة الأولى، من جهة، وقَدْرٌ غيرُ يسير من الشعور بالنرجسية الحضارية من جهة ثانية. غير أنه، وخلافاً للطهطاوي مثلاً، كانَ أكثر جاهزيَّةً ـ ثقافياً ونفسياً ـ لاستقبال معطيات المدنية الأوروبية من دون اندهاشٍ دراماتيكي. و ـ بالتالي ـ كان أقدر من الأول على تفعيل حاسَّته النقدية في عملية الاستقبال تلك من دون أن يتحوَّل النقد عنده إلى حيلةٍ اعتراضية تضعه على مسافةٍ، وجفاء، من تلك المعطيات.

ما كانت بلاد الشام أكثر حداثةً، في أربعينيات القرن التاسع عشر، من مصر محمد علي، في نهاية عشرينيات القرنِ نفسه، حتى يُظَنّ أن ذلك الاستعداد الملحوظ عند الشدياق لاستقبال معطيات المدنية الغربية، من دون اندهاشٍ مُفْرِط، إنما مَرَدُّهُ إلى تشبُّعه ببعض قيم الحداثة في موطنه (وامتناع ذلك ـ بالتالي ـ على الطهطاوي). ومع ذلك، مع التشابه في معطيات التطور بين مصر وبلاد الشام على ذلك العهد (= حتى لا نقول: مع بعضِ القليل من التفاوُت في التطور لصالح مصر المنصرفة آنئذ إلى التحديث والمتحرّرة من قيد السلطنة المضروب على بلاد الشام)، كان واضحاً أن الشدياق أقلُّ انبهاراً بمعطيات المدينة الغربية من الطهطاوي، وأكثرُ نقديةً تُجَاهَها. وهي ملاحظةٌ يتعزَّز وزْنُها في ميزان القراءة المقارِنة حين نتذكر أن صلة الطهطاوي بأوروبا ما جاوزتْ فرنسا، مكاناً، ولا تعدَّتْ سنواتها الستّ، زماناً، فيما تَعَدَّتْ صلةُ الشدياق المكانية بالغرب فرنسا إلى بريطانيا ومالطة، وبلغت من الأيام ثلاثة وعشرين عاماً (١٨٥٧ ـ ١٩٣٤).

ولم يكن أحمد فارس الشدياق أكثر تشبُّعاً بالثقافة التراثية العربية ـ الإسلامية من رفاعة رافع الطهطاوي[1]. ومع ذلك، فإن شغفه بالموروث الثقافي العربي، وإمعانَهُ في كشف المستور من كنوز ذلك الموروث وضَخِّ الحياة فيه فَاقَ ـ بما لا يَقْبَلُ القياس ـ ما اعتنى الطهطاوي ببيانه أو بالاعتصام به. حتى لكأن الشدياق الحداثي ـ جدّاً جدّاً ـ يبدو شديدَ الحرص على إشهار انتمائه إلى عصر الكبار الذين انْصَرَمَتْ عهودُ قَوْلهم ومأثورهم، فتناسَتْهُم أَعْصُرُ المَنْسِيِّين من التاريخ اللاحق، فيما يبدو الطهطاوي ـ الفقيه المعمَّم ـ أَغْنَى بأمْرِ بَيَانِ حداثَتِهِ من صعلوك الأدب العربي الحديث (= الشدياق). يكفي المرء أن يقرأ رِحْلاتِه (المدوَّنة) إلى مالطة وفرنسا وإنكلترا[2] لِيَقِفَ بأفقع دليلٍ على ذلك الشغف الذي لم يكن لغويّاً أو أدبيّاً فحسب، وإنما أتى يُعْلِن عن حالٍ استثنائية من الاعتزاز والفَخَار بالموروث الحضاري، ومن الجرأةِ النادرة في الاحتجاج

---

(١) ليس فقط لأن فارس الشدياق اعتنق الإسلام (فتسمَّى أحمد) بعد إذ كان مسيحيّاً، بينما كان رفاعة رافع الطهطاوي فقيهاً وشيْخاً أزهريّاً وإمامَ بعثة طلّابية مصرية إلى باريس، وإنما أيضاً ـ وأساساً ـ لأنه لم يتأتَّ له أن يتلقى العلوم التراثية ذاتَها التي كان يوفِّرُهَا نظام التعليم في الأزهر لطلّابه (بمعزلٍ عن المعرفة الدينية) والتي أُتِيحَ للطهطاوي أن يستفيد منها. يستثنى من هذا الحكم معرفته الموسوعية بالتراث الأدبي العربي، في عهده الكلاسيكي الذهبي.

(٢) انظر كتابيه المنشورين في كتابٍ واحد جامع في: أحمد فارس الشدياق: **الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة** (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤).

به ـ من موقعٍ ثقافيّ حداثيّ ـ أثناء استقبال ما تَعْرِضُه المدنيَّةُ الحديثةُ على وعيه من معطياتٍ جديدة.

إلى ماذا نعزو هذه الحال من الفرادة في العلاقة بالحداثة والموروث عند أحمد فارس الشدياق؟ كيف لحداثيٍّ مهجوسٍ بفكرة التقدُّم، ومسْكُونٍ بإرادة الاحتجاج على التقليد، أن يُمْعِن في لعبة التوسُّل بالقديم والعتيق لبناء حداثته الثقافية واللغوية؟

ربّما كان هذا السؤال ممَّا ينطبق على حالات مثقفين أو كتّاب آخرين من جِيل الشدياق مثل بطرس البستاني، أو اليازجي، أو أديب إسحق ممَّن قاسَمُوهُ الاهتجاسَ بالحداثة الثقافية واللغوية وأمعنوا مثله في الوَلَعِ بالقديم وفي الدفاع عن الكثير من معطيات الموروث الحضاري. غير أن شرعية السؤال عن حال الشدياق تظل أعلى مقارنةً بغيره من المجايِلين ومن اللاحقين. إذْ حَرِصَ هذا الأخير على خوض معركةٍ ثقافيةٍ وفكرية من نوعٍ آخر مختلف عن تلك التي خاضَهَا أقرانُهُ في زمنه؛ هي معركة بيان وجوهِ الحداثة في ما عُدَّ تقليداً. كان بطرس البستاني أقربَ معاصريه إليه في هذا المنزِع إلى الكشف عن تلك الجواهر الدفينة في ثقافة الماضي، وحضارته ولسانه. ولم يَرِثْ عنه هذا المنزِع من الجِيل اللاحق سوى طه حسين في أسلوب الكتابة المنفتح على الرفيع في التعبير العربي القديم[3]، أو في رؤيته الحداثةَ التعبيرية في بعض الأدب العربي القديم[4]، قبل أن يستقر هذا التقليد لدى جمهرة من الكتاب العرب المعاصرين: المسكونين بفكرة الحداثة وبسلطة التعبير والأسلوبية القديميْن[5].

لهذا السؤال الذي طرحناهُ ـ ولم نُجِبْ عنه رأساً ـ عن أسباب إمعان الشدياق في الوَلَع بالقديم، في الوقتِ عينِهِ الذي كان مندفعاً فيه نحو القطيعة مع الماضي، وجهٌ آخر نظير يمكن التعبير عنه على النحو التالي: كيف يمكن لمثقَّفٍ عربيّ شديدِ البَرْم بالموروث، وصريحِ المَيْل إلى نشدان الحداثة وطَلَبِ أفكارها وقِيَمها من مصادرها،

---

(٣) ولقد كان طه حسين، لهذا السبب بالذات، حالةً إشكالية تفوقُ حالة الشدياق: نزعة القطيعة المطلقة مع الماضي وفكره وإشكالياته، والانغماس الشديد ـ في الوقت نفسه ـ في قوالب التعبير القديمة وإعادة إنتاج أطرها الأسلوبية، ولكن بسلاسة بالغة.

(٤) انظر خاصةً: طه حسين، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ١٦ مج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢)، مج ٢: حديث الأربعاء.

(٥) يصحّ ذلك في حالة أدونيس على أمثل نحوٍ. لكن جيلاً جديداً من الكتاب والمثقفين العرب نَحَا النَّحْوَ نفسَه في التأليف بين فكرة القطيعة مع الموروث والاتصال اللغوي الشغوف به على مثال ما نلحظ في كتابات وضّاح شرارة، وأحمد بيضون، وعزيز العظمة وآخرين.

أن يَضَعَ تلك المصادر (= المجتمعات والقيم الأوروبية) موضِعَ نقْدٍ لاذع و ـ أحياناً ـ موضع هزء وازدراء؟ هل في ذلك ما يشي بازدواجيَّةٍ في الشخصية لديه؟

ربَّما أمكن طَرْحُ السؤالِ نفسِه على حالةِ مثقفين آخرين غيره من الجيل الليبرالي اللاحق (في فترة ما بين الحربيْن خاصة) من عيار طه حسين وعباس محمود العقاد... إلخ. لكنِ الفارق بين أحمد فارس الشدياق وبين مثقفي الليبرالية العربية اللاحقين أن الأول سلَّطَ لسانه النقدي على مجتمعات الغرب، في عِزِّ انحيازِه إلى مشروع الحداثة، وفي عنفوان النطق باسمه ثقافياً. أمّا غيرُهُ من الناقدين، فما دخلوا ساحة نقد الغرب ومنظوماته إلّا بعد أنِ انفصلوا عن مشروعِ الحداثة، وأعرضوا عن أفكارها آيِبينَ إلى فكرة الهوية والأصالة[٦]، متخذينَها مرجعاً يُعَادُ منهما النظر إلى اليقينيات السابقة كافة وإلى مواطن الفهم فيها[٧].

نحن، إذن، أمام حالة ثقافية شديدة التميُّز والفَرَادة في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة تحتاج إلى تفسير. هي، قَطْعاً، غير قابلة لتفسير سيكولوجي يقوم، مثلاً، على فرضية الازدواج في شخصية الشدياق؛ ذلك أنَّ مَنْ يَبْغي إخضاع الشدياق لتحليلٍ نفسي سيصطدم ـ لا محالة ـ بنصٍّ شديدِ التماسُكِ، في بنيته الداخلية، وبعيدٍ عن المفارقات التي قد تُغْري بالذهاب إلى مثل ذلك التفسير. نعم، سنجد هناك من سيتخذ المنزع التمرُّديّ في شخصية الشدياق تَكِئَةً للقول إنه متقلِّبَ المزاج، أو يملك القابلية النفسية للعصيان على كل نظام وعلى أية بديهة. ألم يتمرَّد على مذهبه الديني الموروث ليتخذ غيره مذهباً؟ ثم ألم يتمرَّد على مسيحيته فيعتنق الإسلام بعد أن مَسَحَ الأرضَ بطبقة رجال الدين المسيحيين؟ كل ذلك صحيح لا مِرْيَةَ فيه. لكنه ليس كافياً وحدهُ للبناء عليه والاستنتاج أن المزاج النفسي التمرُّديّ هو ما صَنَعَ ـ على وجه الحَصْرِ أو التحديد ـ تلك العلاقة الفريدة التي نَسَجَها الشدياق مع الحداثةِ والتراث.

نَجِدُنَا أمْيَلَ إلى الظَنّ بأن مفتاح ذلك التميُّز في موقف الشدياق متمثِّلٌ في نزعته النقدية الحادة التي حكمتْ أبداً نظرتَهُ إلى الأشياء: إلى الظواهر، والبداهات، والأفكار،

---

(٦) ما يُقال ـ هنا ـ عن جِيل طه حسين وعباس محمود العقاد، يُقال أيضاً عن جيل زكي نجيب محمود.

(٧) ذلك أيضاً كان مآل الإصلاحية الإسلامية الاجتهادية عند رمزها المتأخر: السيد محمد رشيد رضا، الذي انقلب عليها وعلى أفكارها متنقلاً من فكرة الدولة الوطنية الحديثة إلى فكرة الخلافة. انظر في هذا: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/ [١٩٢٢م])، وراجع قراءتنا لذلك التحوُّل الفكري الذي عاشه في عشرينيات القرن العشرين في: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١).

والمعايير والقيم، والمنظومات المرجعية. كلّ شيءٍ مِمَّا يُبْصِرُهُ حسّاً، أو يستبْصِرُهُ عقْلاً، يَمُرُّ من قناة النقد والافتحاص والتمحيص قبل أن يستقر في الوعي. لا مكان للبديهي والثابت عنده إلّا ما قَرَّ في عقله أنه في حكم المعقول أو الواقعيّ الذي لا يجوز نكرانُهُ. يذهب به تَحَوُّطُهُ النقديُّ أحياناً إلى ضِفَافِ الشُّكَّاك، ثم لا يلبث أن يعود سريعاً إلى مساحة السؤال النقدي، من دون أن يتمذهب السؤال عندهُ فيخرج من حيّز المنهج والوظيفة ليصير عقيدةً. ليس كل ما ينتمي إلى الموروث الثقافي والحضاري يستحق الحياة، حتى لا نقول إن ما يستحق منه الحياة قليلٌ في نظره. وبالمثل، ليست الحداثة الغربية نعيماً مثالياً بحيث تدعوهُ إلى التماهي والانغمار، وإنما فيها ما يغري بأكثر من النقد: بالتقريع والتشنيع.

لقد سَمَحَ هذا النقد المزدوج (للتراث والحداثة)، الذي التزمه الشدياق، بإنتاج مقالة ثقافية متوازِنة نَدَرَ أن كان لها نظائر في الثقافة العربية المعاصرة التي حَكَمَهَا التوتّر بين خطابيْن انبهاريَّيْن غيرِ نقديَّيْن: خطاب النرجسية الذاتية الأصاليّ وخطاب الانشداه الاتِّباعيّ الحداثيّ. وفي إطار هذه المقالة المتوازنة، نتعرَّف على شكْلٍ رفيع من أشكال مقاربة سؤال العلاقة بين الأنا والآخر بحسبانه السؤال الأكثر إشكاليةً في الوعي العربي المعاصر[٨]. ولقد وصفنا المقالةَ هذه بالمتوازنة لأنها لم تَحِدْ عن نقطة التوازن في نظرها النقديّ والجدليّ للذات وللآخر على السَّواء. لم تَتَخَنْدَق وراء فكرةٍ ما مرجعية (أصالة، حداثة) لِتَرْجُمَ الأخرى، بمقدار ما تخندقت في خندق النقد لتصوِّبَ منه على ما يتراءى لها هدفاً مشروعاً للإصابة. وفي ذلك الكثيرُ من أسباب نزاهتها وقوَّتها.

ولقد يختلف الناس أو يتفقون مع الشدياق في ما ذهب إليه من ضروب النظر والنقد وهو يتمثل مسائل الأنا والآخر. لكن أحداً من المختلفين والمُشَايِعِين لا يملك أن يجحد الشدياق في حقه الأسمى الذي لا يملك أحدٌ أن يجحده: أعني تفرُّدَهُ في امتلاك قدرة استثنائية على التعبير الجمالي الذي لا يضاهيه في الجمال جمالُ تعبير.

لم يجانب مارون عبّود الصواب حين قال إن «من شاء أن يؤلّف في اللغة بعد الشدياق فليستحِ»[٩]. وليست دقة التعيين في كلام عبّود في ما يَلْحَظُه من ألَقٍ في اشتغال الشدياق على اللغة العربية في كتابه: **سرُّ الليال في القلب والإبدال** فحسب، وإنما أيضاً

(٨) انظر رأينا مفصَّلاً في الفصل الثالث من الكتاب هذا.
(٩) نقْلاً عن: فواز طرابلسي وعزيز العظمة، **أحمد فارس الشدياق**، سلسلة الأعمال المجهولة (بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ٨.

في ما بلغه التعبير الجمالي (= اللغوي البلاغي) عنده من مستويات من الشموخ لا نظير لها منذ الجاحظ والتوحيدي. من يقرأ كتابه الساق على الساق[10]، لن يحتاج إلى من يدُلُّه على ذلك. يستعيد الشدياق تقاليد التأليف العربي الكلاسيكي في العناية باللغة، وتطريز العبارة، وتدوير الكلام على وجوه المعاني كافة. يبالغ في ذلك أحياناً ويُمْعن فيه متقصداً بيان «فحولته» وندِّيَّته لأكابر الأقدمين، لكنه لا يتصنع أو يتكلَّف؛ إذ تنقاد إليه سبائك الذهب التعبيرية انقياداً، وتتحوَّل اللغة بين يديه إلى عجينٍ يتصرف فيه على مشيئته. لقد أحيا الشدياق قوالب القدماء في القول، وأنماطهم في التعبير والسَّرد، واستعاد من مخزون اللغة والمفردات ما سرقه الدهر، وزجَّه في مغامرة الكتابة الحديثة. لكنه أبداً ما توقَّف عند حدود تلك القوالب والأنماط فما بارحها، وإنما فجَّرَها من الداخل، وأعاد تأليفها لِتُطَاوِعَ قوالب التعبير الجديدة. والشدياق، بهذا المعنى، ليس نزْعاً أخيراً من الأدب الكلاسيكي الرفيع، ولا صدى متأخراً لبطولاته، بل تجديدٌ له وإعادةُ بناء في لحظةٍ حديثة من الكتابة عرفها عصره (القرن التاسع عشر) وكان ـ هو ـ في جملة بُنَاتِها الكبار.

ثانياً: رؤية نزيهة لِ «الآخر»

لم يَفْصِل بين رحلة أحمد فارس الشدياق إلى أوروبا (مالطة ومنها إلى بريطانيا وفرنسا) عن رحلة رفاعة رافع الطهطاوي إلى فرنسا إلّا سنوات ثمان سَبَقَ فيها الثاني الأول (١٨٣٤) إلى اكتشاف العالم الجديد الذي صَنَعَتْه المدنية الأوروبية الحديثة. والشدياق، بهذا الاعتبار، في جملة أوائلِ من اتَّصلوا بينابيع تلك المدنيّة وظواهرها في الاجتماع والسياسة والثقافة، وتعرَّفوا إليها بعيداً عن مناخات الصّدام بين أوروبا المستعمِرة ومجتمعات العرب والمسلمين[*]. لكنه ما وفّر تلك المدنيّة بنقده الذي لم يكن مَأْتَاهُ ما فَعَلَتْهُ بنا مجتمعاتُ تلك المدنية، ممَّا تَناهَى إلى سَمْعِه من دون أن يُعَايِنَهُ، بمقدار ما كان مصْدَرُهُ ما لاَبَسَ تفكيرَهُ أبداً من نزعةِ نقْدٍ، ومن ميلٍ إلى احْتِذارٍ مِن الركون إلى شيءٍ من دون عَرْضهِ على افتحاصٍ دقيق. ومع ذلك، قلَّ منسوبُ الأحكام

---

(١٠) أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عَجْم العرب والأعجام (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت]).

(*) لم تكن بلاد الشام حينها قد تعرَّضت للاحتلال الأجنبي، كما أن صدى الحقبة النابليونية القصيرة في مصرـ وما نجم منها من تحديث ـ كانت تغطّي، ولو نسبيّاً، عن الشعور بنكبة الجزائر أمام الاحتلال الفرنسي، فتخفِّف من وطأة الشعور بِغِلْظَةِ الاستعمار ووحشيته.

القَبْلية والمعيارية في رؤية الشدياق إلى هذا العالم الجديد الذي «اصطدم» به، وارتفع كثيراً معدَّلُ النزاهة والموضوعية في تلك الرؤية: جنباً إلى جنب مع حاسَّةٍ نقدية مُرْهَفَة لم تتوقف لحظةً عن الاشتغال.

على طريق أسلافه من الرحالة العرب والمسلمين، وعلى طريقة مُجايِلِيه من الكتّاب العرب الذين سافروا إلى أوروبا وعاينوا مجتمعاتها من الداخل، فكتبوا عمّا عاينُوهُ وكانوا عليه شهوداً، دوَّن أحمد فارس الشدياق رحلته الأوروبية الطويلة في نصوص **ثلاثة** تفاوتَتْ فيها مساحةُ التدوين بتفاوُتِ الغرض منها، هي: **الواسطة في معرفة أحوال مالطة**، و: **كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة**، ثم: **الساق على الساق**. ولقد تعدَّدَتْ أسبابُه في تدوين رِحْلاته، وتفاوتَتْ بين مجرَّدِ نَقْلِ مرئيَّات متفاوتةٍ في القيمة والأهمية[11] وبين توجيه التدوين نحو أغراضٍ اجتماعية وسياسية تفيض عن مجرَّدِ الإعلام بالشيء والتعريف به[12]، لكن الذي لا يرقى شكٌّ إليه أن الشدياق لم يكن ـ شأنه في ذلك شأن الطهطاوي ـ يكتب نصًّا أدبياً، أو يتلهَّى بالوصف والسَّرد بقدر ما كان ينقل إلى مجتمعه خبرةَ مجتمعات أخرى مختلفة لكي يَطْرح عليه أسئلةً وجودية من خلالها. لعله كان أكثر قسوة على مالطة، التي بدت له مجرَّد «صَخْرةٍ قرعاء» من بريطانيا وفرنسا اللتين بدَتَا له أكثر تقدُّماً من الأولى وأدْعَى إلى الانتباه والاهتمام. غير أنه لم يمنع نفسه من رؤية ما هو مميَّز ويستحق التنويه به في تلك «الصخرة القرعاء» نفسِها.

من النافل القول إن رواية الشدياق لمشاهداته في أوروبا لم تكن فعْلاً وصفياً عادياً قابلاً للتحقيق من دون آثار نفسية. فالرجل روى ما رواه بغير قليل من المعاناة الناجمة من تشغيل حاسَّةِ المقارنة (اليَقَظِةِ لديه) التي لا تَنِي تضع في ميزان المضاهاة أحوال مجتمعنا (=العربي) البائسة مقابل أحوال مجتمعات أوروبا. ومع أن بعض المكابرة يُسْعِفُه في التخفيف من وطأة الشعور الضاغط بالفارق الحضاري، ويفتح أمام يأسه أفق الشعور بالتميُّز (وأحياناً التفوُّق) في ميدان القيم والأخلاق، إلّا أن تلك المكابرة لا تلبث أن تضمحل أمام قوة حقائق المرئيّ من ذلك العالم الجديد[13].

---

(١١) كما في حال كتابه الواسطة...، الذي دوَّن فيه وقائع إقامته المديدة فيها (أربعة عشر عاماً من الإقامة) الممزوجة بغير قليلٍ من المرارة الناجمة عن صدمةِ اكتشافِ عالمٍ خالٍ من بواعث الإغراء بعكس ما كان يتوقع. انظر: الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة، ص ٢٤.

(١٢) كما في حالة كتابَيْهِ كشف المُخَبَّا... والساق على الساق، حيث مَرْوياته عن المجتمع الإنكليزي والفرنسي مختلفة وذات اتصالٍ بهدف التعريف بمعطيات المدنية الأوروبية. انظر: المصدر نفسه.

(١٣) يصف الشدياق حالة التضارب في مشاعره أثناء وجوده في «بلاد الإنكليز المتمدنة» قائلاً: «... ويعلم الله أني مع كثرة ما شاهدت في تلك البلاد من الغرائب، وأدركتُ فيها من الرغائب، كنتُ أبداً منغَّص العيش =

وإذا كانت لعبة الممانعة الرمزية هذه ضدّ الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام المدنيَّة الأوروبية ممَّا ميَّز الأعمّ الأغلب من النهضويين العرب في القرن التاسع عشر، وَمَنْ دوَّنوا منهم رِحْلاتهم خاصةً، فإن ممَّا انفرد به الشدياق عن أضرابه، من الكتّاب العرب المعاصرين له، أن تلك الممانعة عنده اتخذت شكلاً نقدياً للمجتمعات الغرْبية أكثر ممّا اتخذت شكلاً دفاعيّاً عن الموروث الحضاري العربي ـ الإسلامي، فكانت ـ لذلك السبب ـ أقلَّ انكفاءً من غيرها من الممانعات التي أبداها أمثالُه. غير أن أهمَّ ما ميَّزَه، على الإطلاق، تلك الدرجة العالية من الموضوعية والحياد في سرد مشاهداته ومَرْوياته عن أوروبا، وعلى نحوٍ رَفَعَ كثيراً من قيمة ما كتَبَهُ وصفًا لها وتعريفاً بها.

كتب الشدياق(١٤) في مقدمة رحلته: «... وليكن معلوماً عند القارئ، والسامع والداري، أني في كل ما وصفت به الإنكليز والفرنسيس وغيرهم من أهل أوروبا، لم يمل بي هوى ولا غرض بغضاً أو حباً، إذ ليس لي حذْل [=ميْل] مع أحدٍ منهم ولا ضَلَع، ولا انحراف ولا ميل ولا ضرّ ولا نفع، وإنما رويت عنهم ما رويت، وحكيت ما حكيت بحسب ما ظهر لي أنه الصواب، فلا ينبغي أن يُحْمل قولي على ضغن أو إغضاب وأعوذ بالله من أن أبخس الناس أشياءَهم...» وهو حقّاً، ما بَخَسهم، وإنما ذهب في الوصف والرواية المحايِدَيْن والموضوعييَّن إلى حدودٍ تخطَّت، أحياناً، ما فَعَلَهُ الطهطاوي (=الأكثر انشداهاً إلى/ وانبهاراً بالمدنية الأوروبية). والأدعى إلى الانتباه في سيرةِ ذلك الوصف أنه أتى ـ إلى جانب موضوعيته وربَّما بتأثير منها ـ شاملاً ومُنْصِفاً (للموصوف) في الآنِ نفسِه؛ فأمَّا شموليته فيقوم عليها دليلٌ من كثافة المادة المعروضة في رحلتيْه المدوَّنَتَيْن (= **الواسطة**...، و: **كشف المُخَبَّا**..) تعريفاً بالبلدان الأوروبية التي شاهدها وأطال الإقامة فيها (مالطة، انكلترا، فرنسا). وهي مادة تناولت كُلَّ شيء وقعت عليه العين في تلك الإقامة: من حكومة الإنكليز في مالطة (ص ٨١) والبرلمان البريطاني (ص ٤٤٢ ـ ٤٤٤)، والمَلَكية وسلطاتها (ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥) والصحافة والإعلام (ص ٤٩٠ ـ ٤٩١) ودورها في الدفاع عن حقوق الإنسان (ص ١٦٧)، ومعنى المواطنة

= مكدَّر»، كمن فَقَد وطره، ولزمتّه معسرة، لا يروقني نُضَار ولا نُضرة، ولا نعمة ولا مسرَّة، ولا طرب ولا لَهْو، ولا حسن ولا زَهْو، لما أني كنتُ دائم التفكُّر في خلوّ بلادنا عمَّا عندهم من التمدّن، والبراعة والتفنُّن، ثم تَعْرض لي عوارض من السلوان بأن أهل بلادنا قد اختصّوا بأخلاق حسان، وكرم يغطي العيوب ويستر ما شان، ولاسيّما الغيرة على الحرم، وصون العرض عمّا من هذا الصوب يذم، ثم أعود **إلى التفكّر في المصالح المدنية، والأسباب المعاشية، وانتشار المعارف العمومية، وإلى إتقان الصنائع، وتعميم الفوائد والمنافع. فيجفل ذلك السلوان. وأعود إلى الأشجان**». المصدر نفسه، ص ٢٥. (التشديد من عندي).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٦.

والـولاء للدولة في الغرب (ص ١٧٩)، ومصادر القانون الإنكليزي (ص ٢١٣)، والتاريخ التفصيلي للصحافة في الغرب (ص ٤٩٣)، وصناعة الطباعة (ص ٤٩٤ ـ ٤٩٧)، وطبقات المجتمع الإنكليزي (ص ١٧٨)، وجيوش أوروبا ومصاريف الجندي في كل بلد منها (ص ١٨٠)، وجامعات كمبردج وأكسفورد (ص ١٩٨ ـ ١٩٩)، وكنائس بريطانيا وطوائفها الدينية المختلفة (ص ٢٧٩) وكنائس فرنسا (ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧)، ومصلحة البريد (ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤) والتلغراف (ص ٣٠٢ ـ ٣٠٦)، والنقود ومعاملاتها (ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥)... ، إلى التعريف بالموسيقا الحديثة في الغرب، وأنماط الغناء فيه (ص ٨٩ ـ ٩٧)، والمسرح (ص ٤٣٨)، بل وإلى وصف الأرض والمناخ والمزروعات بالتفصيل في مالطة وبريطانيا (ص ١٣١ ـ ١٣٢)، ومقارنتها بما يزرع في فرنسا... إلخ. وبالجملة، لم يترك الشدياق مكاناً لغيابِ تفصيلٍ من تفاصيل الطبيعة والاجتماع والسياسة والثقافة في بلدان أوروبا التي أقام فيها في ما كتَبَهُ عنها أو دوَّنَهُ. وهي شموليةٌ في الوصف والتدوين غير مسبوقة في أدب الرحلة العربي الحديث والمعاصر، وأما إنصافه فليس يتردَّدُ في الجهر بنفسه في أكثر مناسبات التعبير عنه، وإن حاذر الإفصاح الصريح أحيانا فأتى يبوح بأشكال من اعترافٍ متحسِّر غالباً ما حَمَلَتْ عليه مقارنةٌ وقَضَتْ به. وما اكتفى الشدياق في إنصافه ببيان سبْقِ الأوروبيين وتفوُّقهم في تنظيم الدولة وإقامة أمور الحكم فيها على مقتضى الحرية والعدل، وبتطوير الصنائع والوصول بها إلى ذُرى ما بلغتها مجتمعاتُ الأرض قبلاً؛ ولا حتى ببيان ما حظي به العلم[١٥] من عنايةٍ وما نَهَضَ به من دور في عمارة بلدان أوروبا وصناعة نهضتها، وإنما هو تجاوز هذا النوع من التشديد ـ المألوف لدى النهضويين العرب ـ على الدور التأسيسي لثالوث الحرية والصناعة والعلم في المدنيَّة الأوروبية إلى التشديد على القاع الاجتماعي الثقافي الذي يَنْهَضُ عليه أساسُ تلك المدنيَّة، أعني: قيم المجتمعات الأوروبية الحديثة. إذا كان الأوروبيون متقدمين، فَلأَنَّ قيمةَ العمل والإنتاج متأصلة في نفوسهم[١٦].

وإذا كان الأمن مُسْتَتَبًّا في ربوعهم (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، فلأنهم يحترمون قوانين الدولة (ص ١٧٩)، ويحترمون حريات الناس فلا يعتدون عليها. ومن احترامهم لتلك الحريات والحرمات عدم الاعتداء على النساء (ص ٢٢٥)، ولا على الغرباء، ولا هم

---

(١٥) لم يَفُت الشدياق أن ينبّه قارئَهُ العربي والمسلم إلى الفارق بين معنى العلم عندهم ومعنى العلم عندنا، حيث إن «العلم عندهم لا يكون بمعرفة قواعد النحو والصرف أو بنظْم قصائد، وإنما هو مطالعة اللغتين اليونانية واللاتينية، ومعرفة أدبهما، ومعرفة التاريخ، والفلسفة، والهندسة، والرياضيات». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
(١٦) «إن دين القومِ العمل، فهم لا يستريحون منه إلّا إذا استراح هو منهم». المصدر نفسه، ص ٥٠٢.

يسألون الغريب عن عقيدته (ص ٢٣٢) أو يستنكرون اختلافه عنهم في الهيئة والملبس. وباختصار، إن نظام قيمهم نفسه يترجم مدنيَّتهم ويعبر عنها كما نظامهم السياسي ومعارفهم وصنائعهم، فلا فجوة عندهم بين الدولة والمجتمع.

لقد كان أحمد فارس الشدياق أكثر النهضويين العرب التزاماً بالموضوعية وتحلِّياً بالنزاهة في روايته عن أوروبا. نعم، لم يكن يشذ عن غيره في إبداء المكابرة، ولا في مفاخرة الأوروبيين بما يعتقد جازماً أن للعرب والمسلمين فضلَ الفرادةِ والتميُّزِ فيه، لكنه ما حاد ـ في ما كتب ـ عن جَادَّةِ الحياد في نقل صورة موضوعية عن ذلك العالم الجديد الذي أقام بين ظهراني أهله قريباً من ربع قرن. وبهذا المعنى، يرتفع تدوين الشدياق إلى مستوى الوثيقة التاريخية التي تؤرخ لبعض ملامح أوروبا، على نحو ما كَانَتْهَا في منتصف القرن التاسع عشر، والتي تؤرخ لوعيِ مثقفٍ عربيّ لتلك الأوروبا أو لِتَمَثُّلٍ من التمثُّلات التي كَوَّنَتها ـ في ذلك الحين ـ نخبةٌ عربية مهجوسة بسؤال التاريخ والمعاصرة.

من النافل القول إن الموضوعية والإنصاف تَـرُدَّان إلى سجيَّةٍ محمودة لدى الشدياق. لكنها تنصرف، في الوقت عينه، إلى أداء وظيفة أخرى لا تقل أهميتها عن وظيفة بيان النزاهة العلمية الشخصية. والوظيفة التي نعني هي تقديم إفادة «تنويرية» للقارئ وللمجتمع العربي عن هذا العالم الجديد: عالم المدنيَّة الأوروبية. كلما قَلَّ منسوب النقد في مَرْوِيَّاته واتجه الخطاب إلى العرض والوصف والتعريف، ارتفع معدل التعبير عن تلك الوظيفة «التنويرية»، والعكس صحيح. وقد يحصل أحياناً ـ وهو حصل كثيراً ـ أن تقع الإفادة على نحْوٍ لا يتوسل صورة العرض والتوصيف وإنما من طريق عقد المقارنات بين مجتمعات أوروبا وبين مجتمعاتنا. وإن نحن طرحنا من تلك المقارنات بعضاً قليلاً من وجوه المكابرة فيها، وجدنا فيها مُتَّسَعاً لإرادة التعبير عن فكرة «التنوير» تلك مُفْصِحَةً عن نفسها من دون مساحيق.

ثالثاً: مديح الآخر، نقد الذات

قَلَّ أن نجد في العرب، قديماً وحديثاً، من يَجْتَرِئُ على القول مثل الشدياق إن سور الصين «أعظم من أهرام مصر في القدر والمنفعة»[١٧]، أو أن يتحدث عن باريس

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

بإعجاب إلى حدِّ القطع بالقول إن فيها «عدة مواضع لا نظير لها في الدنيا بأسرها»[١٨]، وأن يعدِّد بعض تلك المواضع[١٩] من دون أن تخطر له في البال نظيرات لها في بلاده. نعم، إن الشدياق لا يَشُذُّ عن قاعدةٍ حاكمة مقتضاها بيانُ محاسن الذات حين يكونُ مَعْرِضُ الحديث مقارنةً أو تَبَاهياً بين مجتمعين، بل هو أمعن في ذلك البيان أَيَّمَا إمعانٍ، على نحو ما سنرى، إلا أنه ما حاد ـ في الوقت نفسه ـ عن ممارسة الاعتراف بما تميَّز به الآخر وتَفَرَّد من دون أن يُلْقِيَ بَالاً ـ وهو يقارن بين أحوال مجتمع ذلك الآخر وبين أحوال مجتمعه ـ إلى ما عساه أن يعنيه مديحُه من قَدْحٍ في الذّات أو تقريع؛ ذلك أنّ جاذبيةَ الموضوعية لم تَتْرُكْ له كبيرَ مجالٍ أمام الاعتصاب لتلك الذات، ناهيك بما يعنيه مثلُ ذلك الاعتصاب ـ وما يفضي إليه ـ من إسقاطٍ لوظيفة الإفادة «التنويرية» التي تَمَسَّكَ بها في ما كتب.

يستوقف الشدياق ما بين الأوروبيِّ والعربيِّ من فروقٍ في الإمكانيات المتاحة لكل منهما لتحصيل أسباب التقدم، فيسجِّلها بغير قليلٍ من المرارة الممزوجة بالإعجاب. يلحظ أحوال الطفولة مثلاً فيكتب[٢٠]: «الولد لا يبلغ هنا خمس سنين إلا ويكون قادراً على القراءة. **أما عندنا فيذهب سنّ الصبا باطلاً**». ويلحظ أحوال الأمن فيكتب مقارناً بين شيوعه في ديار الغربيين وخلوّه في ديارنا حيث من علامته «الأمن في الخروج ليلاً من دون فانوس، ولا باب يقفل على الساري، والأمن للمسافر أيضاً في البلاد، فإن الإنسان ليسافر فيها ليلاً، وهو في آمن حال، وأصفى بال مما لو سافر في بلادنا نهاراً»[٢١]. ويسجل الفارق بين سلوك الغربيين وسلوك العرب تجاه نسائهم مستنكراً ما يأتيه رجال مجتمعنا من عنت تجاه المرأة[٢٢]. ويسترعيه ما ينطوي عليه القولُ والسلوكُ من صدقية عند الإنكليز حيث لا مكان للمحاباة والمجاملة الزائفة ولا للنكث في ما يَعِدُونَ به، فالواحد منهم «متى وعد فلا بد من إنجاز وعده»، بل إنهم «لا يعدون بما لا نية لهم

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(١٩) يذكر في جملتها: البُلْفار (Boulevard) أو (الشارع الرئيس)، وال «الپالي روايال»، و«الشانزيليزي»، و«ساحة الكونكورد»، و«عمود نابليون الأول»، و«اللوفر»... إلخ، مقدماً وصفاً تفصيلياً لها. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٥ ـ ٣٥٤.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٨. (التشديد من عندي).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٢٢) «من ذلك عدم التعنّت على النساء فيما لا يكون به مثلبة للعِرض، فإذا كان الرجل مثلاً غائباً، وجاء منزله فوجد رجلاً يحادث زوجته لا يتناولها بالهراوة أو القذع ويقول لها يا فاجرة يا عاهرة لا يجمعني وإياك مكان من قبل أن يعلم سبب زيارة الرجل». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

على وفائه كما يحدث في بلادنا»[٢٣]. إنهم يتحلّون بخصال محمودة: فهم مؤتمنون على الأمانة (ص ٢٢٨)، ومحترمون للخصوصيات الفردية (=والحريات الشخصية) إذ «كل واحد منهم لا يهتم إلا بشأنه» (ص ٢٢٠)، وهم لا ينفسون على المتفوق أو النابغ لأنه لا مكان في قيمهم للحسد فيما «خصلة النفاسة والحسد قلما يخلو منها في بلادنا جسد»[٢٤]. ثم إنهم عقلانيون في علاقتهم بالزمن ومُتَحلّون بروح المسؤولية أمام التزاماتهم المهنية والعملية[٢٥]، و«لا يقبلون المصانعة والرشوة من أحد لتنويل أربه»[٢٦] ولا يسألون أحداً عن معتقده ومذهبه[٢٧]. ثم إلى هذا وذاك يتشبعون بروح وطنية، «فإنهم إيّان يتغربوا، يظلون لَهِجِين بِذكرْ بلادهم وما فيها من المحاسن واللذات»[٢٨].

يضيق المقام بسرد المعظم مما أورده الشدياق بياناً لتميُّز الغربيين عنا وسبقهم فيما نحن عنه ذاهلون أو فيه مقصِّرون. لكن أكثر ما يَعْنينا من الموضوع، هو التشديد على الوظيفة التي كانت تؤديها المقارنة في مجال بناء إدراك الشدياق للآخر، وهي ـ في هذا المعرض الذي نحن فيه[*] ـ مديح الآخر ونقد الذات، أو ـ قُلْ ـ نقد الذات من طريق مضاهاتها بصورةٍ للآخر تكشف عيوبها. قد يتخذ ذلك النقد شكل حسرةٍ على تقصير العرب في الأخذ بأسباب التقدم حيث كان يمكنهم أن يفعلوا ذلك أسوة بالغربيين[٢٩]؛ وقد يشتد في النقد ويغْلِظُ في التقريع إلى حدود التحقير[٣٠].

غير أنه، وفي الحالات كافة، لا يَحِيدُ عن الشعور بأن الفارق بينهم وبيننا ليس برسْمِ الإخفاء والسَّتْر، بل ينبغي أن يُعْلَنَ عسى أن يكون في إعلانه ما يستنهض الهمم والنفوس، أو يحمل على التفكير في أمر ذلك الفارق وفي سبل تَدَارُكِ نتائجه. على أن

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧. (التشديد من عندي).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٢٨.

(٢٧) «وعندنا من تعرّف أحد بذي مقام فأوّل ما يشنّف سمعه به من المسائل قوله له: من أي ملة أنت؟ فإذا لم يكن المسؤول على ملة السائل، سقط من عينه الشريفة...»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(*) في معرض آخر، وفقرة أخرى، سنقف على الوجه المقابل للمقارنة: تعظيم الذات من خلال التشنيع على صورة الآخر.

(٢٩) حين تعرّض الشدياق للحياة الثقافية في الغرب وللمسرح بخاصة، كتب بحسرة: «وبودّي لو كانت العرب نقلت عن اليونانيين شيئاً من هذه المحاورات كما نقلوا عنهم الفلسفة، أو أنهم أَلَّفوا فيها». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(٣٠) على نحو ما فعل وهو يتحدّث عن التجار في بلادنا (مقارناً إياهم بالتجار في إنكلترا) وعن جهلهم باللغة وبكل شيء وصرفهم إدراكهم كلّه «في معرفة الثوب الخشن من الرفيع». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٠١.

فِعْلَ المقارنة ـ ومعه الشعور بالمرارة ـ يأخذه أحياناً إلى ألوانٍ من البَوْح شديدةِ الدلالة على إدراكه بأن الفارقَ إيَّاهُ ليس يَسِيرَ التخطي والإلغاء. هكذا على تخوم اليأس، مثلاً، يرخي العنان لمفردات الحرقة فيقول[٣١]: «فياليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بشراً كهؤلاء البشر، ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا؟ أنخال معنى التمدن هو أن يكون الناس في مدينة وفيها ذئاب وسباع؟».

رابعاً: المفاخرة في مَعْرِض الهجاء

تأخذ المقارنة، في وجْهٍ ثانٍ منها، أحمد فارس الشدياق إلى بيان محاسن الأنا ومساوئ الآخر على عادة أكثر من دَوَّنوا رِحْلاتهم إلى أوروبا من العرب المحدثين. بعضٌ من حنينٍ إلى الديار، بسبب طول المُقَام بعيداً عنها في أوروبا، يَشْفَع لشيءٍ من تلك المباهاة بالذَّات الحضارية عنده. وبعضٌ من الحقِّ في ما عَابَهُ من ظواهرَ في الديار الغربية يُبرِّر له تظهير تلك الذات وبيان تميُّزها. لكن أكثر التباهي بالذات والزِّرَايَةِ بالآخر إنما كان مما حَمَلَتْ عليه مكابرةٌ دَرَجَ عليها جميعُ من أَبْدَوْا ممانعةً ـ من النهضويين العرب ـ في وجه الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام الغرب[٣٢]. لكن الأدعى إلى الانتباه، في معرض هذه الملاحظة، أن النهضوي الحداثي (=الشدياق) هو من يمارس تلك الممانعة ـ هذه المرة ـ وليس المثقف النهضويَّ المسكون بفكرة الأصالة مثل الأفغاني أو محمد عبده أو رشيد رضا... إلخ. على أن شعور الاعتزاز بالوطن ـ وهو شعور طبيعي عند كل إنسان وخاصة في بلاد الغربة ـ يَتَضَاعَفُ عند الشدياق حين يقيس المسافة بين العالمين (العربي والغربي) في المجالات التي لا يُسَلِّم بتفوُّق الغربيين فيها، أي المجالات غير المادية، بل التي يعتقد أن للعرب فيها سبْقاً وفرادة. لا يلجأ إلى المألوف والمعتاد، في مثل هذه الحال، فيُذَكِّرُ بتفوُّق عقيدة المسلمين وعُلُوِّ مقام حضارتهم في الماضي، أو بسُمُوِّ نظام الأخلاق والقيم عندهم... على نحو ما يفعل غيرُهُ من المسكونين بفكرة التفوُّق الحضاري للعرب والمسلمين، وإنما يلجأ إلى قول بعض ذلك مواربةً ومن خلف حجاب، أي عبر المقارنة التي يتوسَّلها واسطةً لممارسة نقدٍ حادٍّ للغرب يصل به إلى القَدْح والتهكّم والتقريع في بعض الأحيان.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٣٢) انظر تحليلاً لهذه الممانعة، في: سهيل القش، في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠).

مجال المقارنة ـ والمفاضلة ـ عنده فسيح: يمتد من الجغرافيا (والطبيعة) إلى الثقافة والأدب والإبداع مروراً بالتاريخ والاجتماع والقيم. تبدو الجغرافيا العربية خارج حساب المقارنة، ليس فقط مع تلك «الصخرة القرعاء»[٣٣] (=مالطة) التي أرضها «لا تصلح من أصلها للحرث»[٣٤]، والتي ماؤها «شتان بينه وبين ماء النيل»[٣٥]، بل حتى بالنسبة إلى بلاد الإنكليز التي، وإن أغدق عليها أوصاف الإعجاب في مناسبات عدة، ليست تفضل أرضها أرض بلاد الشام[٣٦] من حيث الخصوبة والجمال. وشأن الحواضر هنا شأن الطبيعة، فإيَّان يلتفت الشدياق في مدن أوروبا، لا يرى إلا دمشق: أعلى كَعْباً من مالطة (ص ٤٧) أو شديدة الشبه ببعضها (مثل جينوى) (ص ١١٧)، مسكوناً بالحنين الجارف إليها. أما اللغة العربية ـ وطن الشدياق الأول ـ فتعلو مقاماً على غيرها: دَعْكَ من أن لغة المالطيين «عربية فاسدة» على قول بعض[٣٧]. ومن علامات عُلُوِّ مَقَامِها استعصاؤها على التراجمة الإنكليز[٣٨]. وغيرهم من الأوروبيين[٣٩].

في الغضون، ينصرف الشدياق إلى تِلاَوَةِ أحكامٍ نقدية حادَّة على ظواهر تبدو له مما يستحق النقد في المجتمعات الأوروبية لخروجها عن نطاق المدنيَّة والتحضُّر. لا يفعل ذلك مُنَوِّهاً بما عندنا، فقد يكون المنقود والمذموم من جنس ما هو موجود وموفور في بلادنا، بل هو يَسُوقُ نقده بمعزلٍ عن أية مقارنة صريحة(*). إذا ما صرفنا النظر عن نقدٍ يجد ما يبرِّر به نفسه من حيث إن مجتمع الناقد (= المجتمع العربي التقليدي) أَحْصَن وأسلم (بمعاييره طبعاً)، من نوع نقده للتحلّل الأخلاقي في فرنسا مثلاً[٤٠]، فإن سائر ما عرض له بالنقد والقدح هو مما له عندنا أشباهٌ ونظائر. من ذلك مثلاً جهل العامة في

---

(٣٣) الشدياق، الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة، ص ٧٥.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٦) أرض الإنكليز في وصف الشدياق «تشبه أرض البقاع في الشام». انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٥. وقد سَرَدَ الشدياق جملة من الكلمات العربية الموجودة في لغة المالطيين والمنطوقة نطقاً لم يوفّرْهُ الشدياق هزءاً وذمّاً.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٥.

(٣٩) الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عَجْم العرب والأعجام، ص ٦٨٦.

(*) وهي ـ قطعاً ـ لا تعني أنها في الوقت نفسه ليست مقارنة مُضْمَرَة.

(٤٠) كقوله: «فإذا كل ما يخطر ببال النّحرير من أمور الفسق يراهُ الإنسان في باريس». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٧.

إنكلترا[٤١]، ومنه جهلهم بالمدن والبلدان[٤٢]، ودور الدولة والكنيسة في تجهيل الناس وعدم تمكينهم من التعليم مخافة التمرد[٤٣]. ومن ذلك تفشّي الفقر والتسوّل (ص ٥٥ و٦١)، وتفشّي القيم المتخلفة المعادية للتقدم من قبيل امتناع الرجال في إنكلترا عن تعليم نسائهم[٤٤]، وتهافت الإنكليز على الشهرة[٤٥]، وسَفَالَة عامتهم[٤٦] وعامة فرنسا من غير الباريسيين[٤٧].

هل ينطوي هذا النقد اللاذع من الشدياق على رغبةٍ في الحَطِّ من شأن أوروبا ومدنيَّتها؟ لا قطعاً، لأن أحداً ما دافع عن الحداثة الأوروبية مثله، لكنه، بالأحرى، كان يَرُومُ تقديم أوروبا كما هي، بتناقضاتها وبِعُجَرِها وبُجَرِها، من دون تبشيرٍ أو أَسْطَرَة. وإذا كان يجد في مثالبها المادة المثالية لاستعراض مواطن القوة في المجتمع العربي، فما كان يفعل ذلك بغرض تلميع التقليد في وجه الحداثة، وإنما بهدف بيان أن تلك الحداثة نفسها ثمرةٌ من ثمرات جهد إنساني عام كان للعرب فيها كبيرُ نصيب[٤٨]. وهذه أيضاً طريقة أخرى للقول: إن الأخذ بمعطيات تلك الحداثة فِعْلٌ أصيلٌ ومشروعٌ لأنه شكْلٌ من التواصل مع اندفاعةٍ عربيةٍ في الماضي انقطعت.

* * *

نحن، إذن، أمام ما وصفناه في بداية هذا النص بالنقد المزدوج: للذات وللآخر معا. لكنَّا عرضنا هذا النقد ـ حتى الآن ـ في صورته التقابلية بين الحَدَّين كما بَدَتْ في

(٤١) «إن عامّة الإنكليز على غايةٍ من الجهل، فعندهم من التفاؤل والتشاؤم ما عند عامة بلادنا». انظر: الشدياق، **الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة**، ص ١٧٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤٦) «فالأوباشية ظاهرة عليهم في كلامهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

(٤٧) «معاذ الله أن تكون الفرنساوية كلهم كأهل باريس. إلّا فيا خُسْر ما ضاع الثناء عليهم كما ضاع ماء الورد في غسل مرحاض». انظر: الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عَجْم العرب والأعجام**، ص ٦٤٣.

(٤٨) لنقرأ العبارتين التاليتيْن؛ تقول الأولى: «أول ظهور التمدن في أوروبا إنما كان في إسبانية، حين كان المسلمون مستولين على الأندلس»، انظر: الشدياق، **الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة**، ص ٣١٨. وتقول الثانية: «إن التمدن في البلاد الإفرنجية بدأ أولاً في إسبانيا بالنظر إلى العلوم، وفي بلاد إيطاليا بالنظر إلى الصنائع، ثم انبثت منهما إلى فرنسا» (ص ٣٢٣). في الحالين، تدين المدنية الأوروبية في انطلاقتها لمساهمة العرب. هي، إذن، ثمرة موضوعية لمدنيتهم. هكذا يصبح الانتماء إلى الحداثة الأوروبية استعادةً لنبض المدنية العربية ـ الإسلامية التي استأنفت مسيرتها في أوروبا. أي خارج ديارها.

وعي الشدياق المقارِن. وسنَعْرِض الآن لوجهٍ آخر من هذا النقد هو **نقد الآخر من داخله، ومن طريق المقارنة بين نماذجه.**

خامساً: نقد الآخر من الداخل

ربّما عَنَّ لبعض قراء الشدياق أن يَرُدَّ نقده لأوروبا إلى تمسُّكه بالمثال الشرقيّ في الحياة والاجتماع، حتى وإن أفصح عن نفسه في شكلٍ غيرِ مُوعى أو غير مشعور به (=لا شعوري). وعندي أن هذا الانطباع متسرع وغير ذي بَيِّنَةٍ يَحْتَجُّ بها. ومَأْتَى تسرُّعه من الركونِ إلى أحكام نَمَطِيَّة يُلْقيها بعضُ الوعي العربيّ على أيِّ نقدٍ للغرب؛ إذ يَحْسَبُهُ شكلاً من الاعتداد النرجسيّ بالأنا (العربية، الاسلامية) على نحو ما عهدناه وأَلِفْنَاهُ ممّا كتبه كثيرون حَرَّكَت صدمةُ اكتشافهم للغرب ذاتيَّتهم، واستنفرت فيهم حميَّة الدفاع عنها وممانعة الاعتراف بتفوُّقه. وليس هذا مما يَصْدُقُ على الشدياق أو يَلِيقُ إعْمَالُ مقدماته الفَرضية في النظر إلى نصوصه. فالرجل - على ما حاولنا بَيَانَهُ - ما كان متربِّصاً بالمثال الأوروبي، أو متصيِّداً لِمَعَايِبِهِ لمجرد رغبته في تظهير المثال العربي وتلميعه أو بيان تفوُّقِهِ (الذي لم يزعمه الشدياق دائماً)، وإنما هو تَرصَّد أوروبا بالنقد (كما ترصَّدَها بمفردات الإعجاب) لأنه هكذا: ناقدٌ بطبعه. ودليلُنا على ذلك في ما سيلي، بعد الذي حاولناه قَبْلاً، أنه أتى هذا النقد (لأوروبا) بمعزلٍ عن أيِّ لونٍ من ألوان المقارنة بغيرها، بما في ذلك بمجتمعاتنا. أي - تحديداً - من طريق إبرام مقارنات بين مجتمعاتها من الداخل.

في هذا الضرب من المقارنة، التي عقدها الشدياق بين بعضِ أوروبا وبعضها الآخر، لا تُوضَعُ أوروبا في مقابل آخَرِهَا (المجتمع العربي والإسلامي) أو تُحَاكَم بمقتضى معاييره، وإنما تُوضَعُ في مرآة ذاتها، وتُحَاكم بمقتضى معاييرها. وفي هذه الحال من وضْع الأمور، لا يتكلم الشدياق بلسان قومه، ولا يسحب أحكامه من جارُورِ نظام القيم الخاص بمجتمعه، بل يقرأ أوروبا من داخل أوروبا، أي على نحو ينتظم فيه في موقعٍ منها يَحْكُمُ منه على موقع آخر يصبحُ مادةَ نقدٍ.

حين يضع الشدياق مالطة - موطئَ قدمه الأوروبي الأول - في ميزان المقارنة مع إنكلترا يرتفع مَقَامُ هذه ويَهْبِطُ رصيدُ الأولى. ليس في تلك «الصخرة القرعاء» شيئاً شَدَّ الشدياق إليه. كل ما فعلته مالطة فيه أنها رفعت من معدَّل الحنين لديه إلى الوطن، والبقية تفاصيل. ولأنه هَجَّاءَ مسكونٌ بأساليب الأقدمين في القدح، لم يُوفِّرْ مفردةَ رجْمٍ وتقريعٍ وتشنيعٍ في وصف مالطة، أو في البوْح بمشاعره حيالها، لم يستخدمها. وإن أنتَ واجدٌ

في ما كتب عنها بعضَ إعجابٍ أو ثَنَاءٍ، ففي معْرِضٍ حديثٍ منه عمَّا فعله الإنكليز فيها ليس غير، لم يستطع الشدياق أن يكوِّن صورةً لمالطة مستقلة عن الحالة الإنكليزية فيها. وهي بَدَتْ له، لذلك السبب، دون معنى أوروبا الذي سكنه قبل الرحيل إليها. لكن إقامته فيها ـ على شديد ما عاناه نفسياً في تلك الإقامة... ومنها ـ وضعته أمام مثال آخر صَحَّحَ معنى أوروبا المنكسر في وعيه، هو المثال الإنكليزي في الحياة والتفكير والعلاقات.

لم يُخْفِ أحمد فارس الشدياق إعجابه بالإنكليز منذ عَايَنَ مجتمعهم الصغير في مالطة، غير أن الإعجاب بهم زاد معدَّلاً بإقامته في إنكلترا لفترة زمنية طويلة وبالتساوق مع نقدٍ دائمٍ لم ينقطع. على أن صورة الإنكليز التي تبدو إيجابية في العموم حينما يرسمها لهم الشدياق بمعزلٍ عن أية مقارنة بغيرهم (=ما خلا المالطيين طبعا) سرعان ما تهتز فتصاب بالشروخ حين يقرأ ملامحَهَا في مرآة فرنسا. بمضاهاتها مع صورة فرنسا، يختلف الأمر تماماً وتترتَّب على المقارنة أحكام معاكسة. كأن إنكلترا ما كانت تحتاج إلا لفرنسا كي تكشف عن المقدار الهائل من العيوب والنقائص التي أَخَذَتْ على الشدياق انتباهَه، وكي تنحط صورتها في وعي من أُعْجِبَ بها يوماً. لم تكن المقارنة لتخلوَ ـ في بعض مواطنها ـ من بعض إنصافٍ لإنكلترا، لكن ذلك كان في القليل النادر من أحوال المقارنة، إذِ الغالبُ عليها الانتصارُ والتحزُّب لفرنسا.

تَنَقَّلَ الشدياق كثيراً بين باريس ولندن. وهو أحصى زياراته للندن في عشرين زيارة[٤٩]. ولم يكن ذلك (هو) السببَ في إسهابه في وصف لندن أكثر من باريس، وإنما حَمَلَهُ على الأمر قلَّةُ معرفة العرب بها في ذلك الحين قياساً بباريس ورغبتُهُ في تجنُّبِ تكرار ما سَبَقَ وصْفُه منها ممن بكر في معرفتها من السابقين مثل الطهطاوي[٥٠]. والحق أن الصورة التي قدمها عن المجتمع والدولة في إنكلترا تفصيلية وشاملة، إن طرحنا المقارنة بفرنسا جانباً، حيث تكاد لا تترك جزئيةً أو تفصيلاً لا تأتي عليه بالذِّكر والتعريف. وهو ما يقوم به دليلٌ على الرغم من رؤيته إياها بمنظار (فرنسي) مقارِن. فهو يُشِيد ويُثْنِي حين تدعو الحاجة إلى الإشادة والثناء؛ لكنه ينتقد ويستهجن حين يجد سبباً وجيهاً يدعوه إلى ذلك، وليس ذلك السبب الوجيه بشيء آخر غير النموذج الفرنسي الأَخَّاذ في معظم عناصر المقارنة.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٥٠) يقول الشدياق: «لم أُطِل الكلام في وصف باريس لما تقدَّم آنفاً من أن الشيخ رفاعة بك أَلَّف رحلته فيها، ولأن البلدة معروفة عند سكان البلاد الشرقية أكثر من لندرة». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

ثمة الكثير مما يُحْمَدُ للإنكليز ولبلادهم في ما قدمه الشدياق عنهما وصفاً وتعريفاً. وليس يقتصر المحمود على ما وُصِفَ وعُرِّفَ به بمعزلٍ عن المقارنة، بل إنَّ منه ما بَدَا كذلك ـ أي محموداً ـ من طريق المقارنة (بفرنسا)، أيضاً. وهو انتصار موضوعيَ (للنموذج البريطاني) تَكَرَّرَ التعبير عنه في أكثر من مناسبة، وفي موضوعات مختلفة تدرَّجتْ من اليوميّ العاديّ إلى السياسيّ[٥١].

ولا مِرْيةَ في أن ذلك دليلٌ إضافيّ على نزاهة فعل المقارنة وموضوعيتِهِ. وإنْ نحن أردفْنَا بالقول إن ذلك الانتصار جرى في القليل النادر من حالات المقارنة، فليس يترتب عليه الاستنتاج حكماً بأن الشدياق انحاز في المعظم من أحوال المقارنة إلى المثال الفرنسي إلّا إذا عَنَى «الانحيازُ» التزاماً بأحكامٍ موضوعية، وحينها يكون انحيازاً إلى الحقيقة، وإن من منظورٍ ذاتيّ أو تقديرٍ شخصيّ، لا انحيازاً ذاتياً على سبيل الهوى أو من باب النكاية.

من يستعيد بعضَ وقائع تلك المقارنة (بين المثالَيْن الفرنسي والإنكليزي) في ما كَتَبَهُ الشدياق، سيلْحظ الحساسية الفرنسية العالية للفارياق(*). هذه فرنسا تبدو له أرقى وأكثر مدنيَّةً وتحضُّراً في كلّ شيء: من الأكل حيث «جهل الإنكليز بصنْعة الطّبخ»[٥٢] وقلّة عنايتهم بمحالّه[٥٣]، إلى المجال المدينيّ والمَسْكن[٥٤]، إلى نساء فرنسا الـ «أكثر تأدُّباً وكياسةً» من نساء الإنكليز[٥٥]، إلى عامة الإنكليز الذين «هُم دون عامة فرنسا أدباً

---

(٥١) في معرض مقارنته بين شرطة لندن وشرطة باريس ـ مثلاً ـ يكتب: «وفي الجملة فإن شرطة لندرة خير من شرطة باريس، فإن جلّ هؤلاء من الفلّاحين، وهم في غاية من الفظاظة والتكبر، ولا سيّما الذين يلبسون برنيطة نابليون». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣٢. وفي معرض مقارنته بين صحافة بريطانيا وصحافة فرنسا، ينتصر للنموذج الإنكليزي حين يلاحظ على فرنسا «أن كُتَّابها مقيَّدون عن الجري في مضمار الكلام فليس لهم حرية كما لكتّاب الإنكليز، فإن هؤلاء يشهرون في أخبارهم كل ما استحسنوه واستقبحوه، وليست هذه الرخصة لأصحاب جرنالات فرنسا» (ص ٤٩١).

(*) الاسم الذي ابتدعه الشدياق لنفسه مركّباً إياهُ من اسميْه الشخصي (فارس) والعائلي (الشدياق).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٦٨.

(٥٣) «ليس في لندرة مطاعم أنيقة، ومحلّ قهوة فاخرة كما في باريس»، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧٦.

(٥٤) حيث «ديار باريس من الحجر فلا يزال ظاهرها أبيض أنيق بخلاف ديار لندرة فإنها مبنية من الآجُر، فلا يأتي عليه سنتان أو ثلاث إلّا ويَسْودّ...»؛ وحيث «ديار باريس متناسقة الارتفاع في الغالب متناسقة الظاهر» عكس ديار لندن غير المتناسقة؛ وحيث «درج باريس متين جدّاً ومبلّط الفرق التي بنيت... من خشب متين جليّ بهيّ»؛ بينما في لندن، فإن «جميع المساكن مفروشة بالبسط» (بسبب رخْصها)؛ وحيث يُسْر تنظيف «طيقان باريس» وعُسْر تنظيف نظيرها في لندن؛ وحيث مواقد باريس أنظف من مواقد لندن، وأثاثها «أنفس وأغلى» من أثاث الثانية... إلخ. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٩ ـ ٣٤١.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

وكياسة»[56]، إلى الفارق بين غِنَائهم[57]، إلى بَلَادَة الإنكليز[58] وتقليدهم للفرنسيين[59]... إلخ. وهي حساسيّة تؤسّس نقدَه وتبرّزُه بما هو نقدٌ لأوروبا من داخل منظومتها. غير أنها ـ في الوقتِ عينِه ـ الحساسيَّة التي لم تنشأ من صورة قبْلية نَمَطِيَّة لفرنسا (أو ـ في المقابل ـ عن نظيرتها لإنكلترا)، وإنما تبلورت في سياقِ تأمُّلٍ مقارِن في مثالَيْن أوروبيَّيْن هما الأعلى كعباً في زمن الشدياق. ومن دون قراءة نقده الحادّ للمثال الإنكليزي في ذلك السّياق المقارِن، سنُخْطِئ فهم ذلك النقد: بواعثَ وغايات، وقد نُلْبِسُهُ ما لا يناسبُه من افتراضات.

* * *

ربّما يكون في جملة أهمّ ما يستحق استنتاجَهُ ـ ممَّا تقدَّم ـ والتشديدَ عليه، أن صورة أوروبا (= الآخر) في وعي أحمد فارس الشدياق ما كانت نَمَطية على أيّ نحوٍ من الأنحاء: أي ما كانت سلبيةً تستدعي النقد والتشهير أو تخلو من أيّ مظهرٍ أو عَلاَمَةٍ يَبْعَثَان على قدْرٍ من الاستحسان، ولا هي كانت إيجابيةً تَحْمِل على الثناء والتبشير أو تخلو من مواطن الضَّعْف والنقص بحيث تُغْري بالنقد. كانت هذا وذاك، متعدّدة، مكتنزةً بالتناقض وأحياناً بما يبعث على الشعور بالمفارقة. نميل إلى اختصار القول في الموضوع بالتشديد على أنها تطوَّرت ضمن تاريخيّةٍ خاصّة بها هي تاريخ الصلة الممتدة بأوروبا على مدى قريبٍ من ربع قرن (١٨٥٧ ـ ١٨٣٤). ففي هذه الصِّلة الطويلة ـ التي ما انقطعت ـ تكوَّنَتْ في وعي الشدياق أكثر من صورة جزئية ومَوْضعية لأوروبا والآخَر. غير أن كلَّ صورة من هذه الصُّوَر الجزئية لم يَكن نهائيّاً أو منقطعَ الصِّلَةِ بما قبلَه وما بعدَهُ. كان الترابطُ بينها مستمرّاً ومتعزِّزاً على نحوٍ تحوَّلتْ معه إلى لَحْظَاتٍ داخل صورةٍ واحدة. وهذا هو السبب في تلك الدينامية الخصبة التي انطوت عليها الصورة في وعي الشدياق وميَّزَتْهُ عن أترابه من الكتّاب العرب: مجايلين له ولاحقين[60].

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(٥٧) «أما غناؤهم [= يقصد الإنكليز] فلا يمكن لذي ذوقٍ أن يطرب به، وقد سمعت أغاني الفرنسيس وسائر الإفرنج فوجدت بعضها يطرب ويشجي لأن فيها مدّاً وترجيعاً. فأما أغاني الإنكليز غير التي يتلقونها من الطليانيين والفرنساويين في الملاهي، فكلها نَبْر ودَرْج». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٥٨) «ومن طبعهم الرثّ، وهو البلادة وقلّة الفطنة،... وشتّان ما بينهم وبين الفرنسيس». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٥٩) «وهم في أكثر الأشياء مقلّدون للفرنسيس». انظر: المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٦٠) لا ينتقص ذلك على الإطلاق من عمل الطهطاوي وسيرته في التعريف بأوروبا. انظر رحلته: «تخليص =

تفاوتَتْ ملامح أوروبا (= والآخر) باختلاف المكان والزمان، وتدرَّجت في التعبير عنها والتفاعل معها تبعاً لذلك الاختلاف. ولهذا أتَتْ صورتُها في وعي الشدياق نقْدية بالمعنى الإيجابي للعبارة؛ أي في سياقٍ لم يكن فيه الشدياق مجرَّد متلَقٍّ يستقبل ما ينطبع على بصرِه وذهنه من صُوَر، ويدوِّن ما عَنَّ له أن يدوِّن من مشاهَداتٍ وانطباعات فحسب، وإنما ـ أيضاً ـ في سياقٍ كان يُرَاكِمُ فيه صُوَرَهَا المختلفة ويُجْري بينها سيْلاً من المقارنات، في الوقتِ عينِه الذي ما توقَّف فيه عن استدعاء مِثَالِه الشرقيّ وَوَضْعِهِ في ميزان التقدير والمضاهاة (في مقابل أوروبا)، مع ما كان يسمح به ذلك الاستدعاء من إعادة اكتشاف شرقه: إمَّا في مَوَاطن قوَّته أو في مناطق ضَعْفِه، والتي ما كان ممكناً ـ ربَّما ـ إدراكُها خارج نطاق المقارنة. إن وعيَ الشدياق النقديّ لجدلية الأنا والآخر كان يجري ـ دائماً ـ في إطارٍ مقارِن. فهو ما تَنَاوَل أحد طرفيْ العلاقة بمعزلٍ عن الآخر، وإلّا فقدتْ نقديَّتُه لأيٍّ منهما ما يُضِيءُ لها صورة الموضوع. ولقد أتت حصيلةُ هذه الرؤية الجدلية وجوهاً من النقد ثلاثة (على ما حاولنا بيانَه): نقد الأنا في مرآة الآخر، ونقد الآخر في مرآة الأنا، ثم نقد الآخر في مرآة نفسِه (كآخر).

= الإبريز في تلخيص باريز،» في: رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧]).

الفصل السابع

أحمد لطفي السيد ومفاهيم الليبرالية السياسية

يَعُود إلى رفاعة الطهطاوي فضلُ تأسيسِ مقالةٍ في مسألة الحرية في الفكر العربيّ الحديث منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وتكريسِهَا واحدةً من أمهات المسائل في «مغامرة» النهضة العربية الحديثة. ومع أن مَنْ أتى بَعْدَه من المفكرين العرب المحدثين ـ وبعضهم من مُجايليه ـ ذهب بالفكرة إلى حدودٍ لم يَطْرُقْها الطهطاوي ولا اجْتَرَأ على إنتاج القول فيها ـ وتلك حالُ أحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين والطاهر الحدَّاد مثلاً ـ إلا أنه رَسَمَ الأطر النظرية للتفكير في المسألة[1] وَوَضَع لذلك التفكير ضوابطَ معرفية ومفاهيمية ليس يمكن الذهول عنها.

والقارئ في نصوص الطهطاوي في المسألة، ونصوص من جَايَلَهُ وأَعْقَبَهُ من المفكرين، إذْ يَلْحَظ أن الفكرةَ لم تَجْرُؤ على إبداء انحيازاتها الثقافية الصريحة إلا في مستهل القرن العشرين، يملك الاستنتاج بأن لحظة النضوج النظري والسياسي للفكرةِ تلك إنما شهدت تجلياتها الأكثر وضوحاً مع نصوص أحمد لطفي السيّد: وخاصَّةً في العقدَيْن الأوَّل والثاني من القرن العشرين الماضي.

---

(١) انظر في هذا: رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧]).

ومن العلامات الدالة على ذلك النضوج أن لطفي السيد حَسَمَ، على نحوٍ حادّ، «ولاءاته» المرجعيّة في التفكير في المسألة، فاختار القولَ فيها من موقعٍ ليبراليّ صريح هو الأشدُّ انفتاحاً من غيره على الفكر الأوروبيّ الحديث في ذلكَ العهد. فمنذ الطهطاوي وحتّى نهاية القرن التاسع عشر، كان النهضويون يحسبون حساب خطاب الاعتراض على مقالتهم في الحرية وصلاتها «المشتبَه فيها» بالفكر الغربيّ الحديث، وكانوا حِراصاً على بيان وجوه الصلة بينها وبين مقدماتها في عقيدةِ الإسلام وتراثه الثقافي[٢]. أمّا مع أحمد لطفي السيد، فاختلف الأمر قليلاً: بات الجهر بتلك الانحيازات الثقافية إلى المنظومة الفكرية الأوروبية فعلاً قابلاً للبوْح به والعلم على مقتضاه بغير تهيُّبٍ أو تَحَرُّج.

كان لطفي السّيّد مزدوج الأداء: كان مفكراً قارئاً في تاريخ الفكر الأوروبي، وكان سياسيّاً مهجوساً بنقل اقتناعاته الفكرية إلى الحيّز السياسي عبر تجربة حزب «الأحرار الدستوريين». لم يفلح الحزب في أن يكون جماهيريّاً مثل «حزب الوفد»، لأن الفكرة التي قام عليها ما كانت في عداد الأفكار الأوسع انتشاراً في الرأي العام. كانت الغلبةُ لفكرة الاستقلال الوطني ـ وقد حَمَلَها «الوفد» ـ لا لفكرة الحرية (الليبرالية) التي أسَّس عليها لطفي السّيّد مشروعَه السياسي. وليس معنى ذلك أن الرجل ناهَضَ فكرة الاستقلال الوطني ـ فقد دافَعَ عنها باستماتة ـ وإنما كان شديدَ التشديد على موضوعة الحرية بحسبانها المقدمة التأسيسية لفكرة الاستقلال الوطني. ومن المؤكّد أنه لم يترك أثراً نظريّاً وتنظيريّاً كبيراً في المسألة، ولم تَعْدُ كتاباتُه أن تكون مقالاتٍ ودروساً في المبادئ العامة، على ما لاحظ عبد الله العروي[٣] بحق، لكنه يظل ـ مع ذلك ـ أكثر من عني بمسألة الحرية في عصره وأفْرَدَ لها حيِّزاً من الاهتمام والتأليف والترجمة، والتزم موقعَ الدفاع عن أولويتها الاجتماعية والسياسية حتّى حينما تعرَّضَتْ أفكارُه للطعن والتقريع السياسيِّين من طرف الوطنية الوفدية ـ وقد أخذتْ من أطروحاته الكثير في تجربتها السياسية «الليبرالية» ـ ومن الإسلامية الإخوانية، كما من طرف الثورة التي أمسك كثيراً عن الحديث في عصرها.

---

(٢) يُسْتَثْنَى الشدياق وشبلي الشميّل من هذا الحكم.

(٣) لا يذهب عبد الله العروي ـ مثلاً ـ هذا المذهب في أحكامه عن لطفي السيد. انظر: عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، قدّم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠).

ماذا تعني الحرية في خطاب أحمد لطفي السيّد: ما الصلة بينها وبين الدولة، وما الصلة في سياقها بين الفرد والجماعة، بين الحرية الفردية والاستقلال الوطني، ثمَ كيف السبيل إليها ثقافياً واجتماعيّاً وسياسيّاً؟

أولاً: معنى الحرية ومراتِبُهَا

ذهبنا إلى أن أحمد لطفي السيد، وخلافاً لمن سبقه من دعاة الحرية، لا يخفي انحيازاته الثقافية إلى المنظومة الفكرية الأوروبية، ولا اعتقاده بمرجعيتها. فقد ردَّدَ على مثال خير الدين التونسي[٤] أن «سيْل التمدن الجارف»[٥] لم يعد يترك أمامنا من خيار سوى النظر إليه بوصفه حقيقة تفرض نفسها على جميع مجتمعات الأرض ومنها المجتمع المصري والمجتمع العربي. ولذلك، لا يجد حرجاً في أن يقول «إن أسرع السبل لتحرير بلادنا هو **نقل** التمدن إليها»[٦]. وإذا كان «التحرير» ـ في خطابه ـ تحريراً مزدوجاً: للوطن (من الاحتلال الأجنبي) وللفرد (من قيود الجهل والتخلف والاستبداد)، فإنه فِعْلٌ لا يمكن صُنْعُه في الداخل: بمواردنا السياسية والثقافية الذاتية، بل بعملية «نقلٍ» لذلك التمدُّن من مركزه (= أوروبا) إلى مجتمعاتنا. ومن نافل القول إن الحرية تقع في قلب ذلك التمدُّن الذي ينبغي «نقلُه» في نظر لطفي السيّد، لأنه لا تمدُّن ولا نهضة من دونها.

١ ـ في ما يبرّر الحرية

ثمة أمران يبرران الحرية والدعوة إليها في نظر أحمد لطفي السيد: مبدأُ الحرية ذاتُه، والاستبدادُ السائدُ الذي يعني ـ أيضاً ـ خَصَاصاً حادّاً فيها.

الحرية من حيث المبدأُ شرطُ وجود، بل قُل هي الشرط الإنسانيّ. لا تُخْتَصَر الكيانية الإنسانية في كينونتها البيولوجية، وإنما في مضمونها الاجتماعي العميق ككيانية

(٤) القائل: «إن التمدّن الأوروباوي تدفّق سيْلُهُ في الأرض». انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢)، ص ١٦٦.

(٥) أحمد لطفي السيد، **المنتخبات** (القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧)، ج ١، ص ٣٦٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩ (التشديد مني).

اجتماعية (إنسانوية). إذِ الغذاءُ الفعلي لها ليس الخبز والماء[٧]، بل الحرية[٨]. إنها «المقوّم الأول للحياة ولا حياة إلا بالحرية»[٩]؛ وهي «معنى الحياة»[١٠]، أو هي «قرينة الحياة»[١١]، تُلازِمُ الوجودَ الإنسانيَّ وتمنحه الحياة كما الروحُ تُلازِمُ الجسد[١٢]. لا قيام للإنسان بغير الحرية، إذاً، لأنها ماهيةُ إنسانيته. ومَنْعُهَا عنه ـ بهذا المعنى ـ تجريدٌ له من إنسانيته والعودة به إلى كينونة طبيعية قبل ـ إنسانية أو قبل ـ تاريخية، بل تجريدٌ له من الحق في الحياة كإنسان. وهو حقّ ليس خليقاً بالإنسان التفريط فيه[١٣].

ولأن الحرية جوهرُ الكينونة الإنسانية[١٤]، ولأنها «مسألة المسائل وأمّ المصالح»[١٥]، فلا ينبغي الالتفات إلى من يلتمس المبررات لحرمان شعوبنا منها بذريعة أن هذه الشعوب ليست أهلاً لها ـ كما يدعي ذلك ساسةٌ استعماريون[١٦] ـ ذلك أن الناس في كلّ الأزمنة والأمكنة كافحوا من أجل الحرية، ولم يَثْبُتْ بدليلٍ من التاريخ أنهم نزلوا عن حقهم فيها تحت أيّ ظرف[١٧]. ورديف هؤلاء (= الاستعماريون) في استكثار الحق في الحرية على مجتمعاتنا أولئك الذين يَبْسُطُون سلطانهم الداخلي عليها من الحكام (= المستبدون). هؤلاء يقيمون في مجتمعاتهم نظاماً من الاستبداد السياسيّ يلتهم الحريات ويحجُبُها. و ـ بالتالي ـ يؤسسون باستبدادهم ذاك لشروط الكفاح من أجلها.

إن نظام الاستبداد، في ما يرى لطفي السيّد، مما يُوجِبُ الحريةَ ويدعو إليها. فالنظام هذا، السائد في البلاد العربية، مسؤولٌ عمّا لَحِقَ الأفكار المدنية العصرية من

(٧) قريبٌ هذا المعنى ممّا ذهب إليه بيتر فايس من أنه ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان.

(٨) أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع (القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٤٦)، ص ٥٥.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(١١) أحمد لطفي السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي (بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩)، ص ١٣.

(١٢) «وما لزوم الحرية للإنسان بأقل من لزوم الأرواح للأبدان». انظر: المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٣) «ليس في استطاعة أحد أن يسلب أحداً حريته قبل أن يسلبه روحه. وليس لامرئ أن يتزل عن حريته لغيره ما دام لا حق له أن ينزل عن حياته التي وهبَها اللهُ له، والتي لا يأخذها إلا هو». انظر: السيد، المنتخبات، ص ٢٩٦.

(١٤) «خلقت نفوسنا حرّة طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا. هي معنى أن الإنسان إنسان. وما حريتنا إلا وجودنا. وما وجودنا إلا الحرية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(١٥) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٩ ـ ١٠.

(١٦) السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٧) «إن الذي يراجع ماضي العالم لا يجد أمةً من الأمم المخلوقة للعبودية كما يزعمون إلا قاتلت عن حريتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨.

عُسْرٍ في الصيرورةِ أفكاراً حاكمةً لوعينا السياسيّ[١٨]، ومسؤولٌ ـ بالتالي ـ عن تأخُّر هذه البلاد عن إيقاع المدنية الحديثة. ولا ينسى لطفي السيد أن النظام ذاك يَجد لنفسه ما يُصَفِّح به نفسَه: أزعومة «العدل» كقوامٍ عليه يقوم. وهي أزعومة ساهم في صناعتها إصلاحيون نهضويّون ـ مثل جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده ـ دعوا إلى «استبدادٍ عادل» أو «استبدادٍ مستنير»[١٩] ينهض بمهمة قيادة المجتمع والشعب نحو التقدّم.

وبصرف النظر عن الأصول النظرية لفكرة «الاستبداد العادل» في الفكر الأوروبي الحديث، وعمّا إذا كان بعضُ النهضويين العرب قد تعرَّفوا على مثالاتٍ لها في كتابات هوبس وأفكاره، فإن أحمد لطفي السيّد لا يجد ما يبرِّرُ لها وجوداً في الواقع التاريخيّ، ولا يرى فيها غير «نظرية خيالية» لا سوابقَ في التاريخ تدُلُّ على قيامها مادّياً[٢٠]. وإذا كان من دعوا إليها ـ في نظره ـ قد تخيَّلوها في عقولهم، وكانت «أمنيةً» لديهم لِ «مثلٍ أعلى» لحكومةٍ «قوية البطش»، «سريعة الحركة لا بطيئة كالحكومات النيابية»، و «عادلة لا تنحرف عن جادة العقل»، فإنه يعتذر عن عدم تأييد مثل هذه الحكومة، ومثل ذلك الاستبداد، لأن التجربةَ أقامتْ دليلاً منها على أن النظام النيابيَّ أدْعَى إلى الشرعية من نظام الاستبداد وأَهْوَنُ وطأةً[٢١].

وقد يُنْظَر إلى دفاع أحمد لطفي السيّد عن الحرية، في مجتمعٍ مشدودِ الوثاق إلى نُظُم اجتماعيةٍ وسياسيّة وثقافية تقليدية، وكأنه فِعْلُ مغالاةٍ وتطرُّفٍ يتجاهل ممكنات الواقع، أو يتجاهل ما قد ينجم عن إطلاق حبل الحرية على الغارب فيما لو أمكن مثلُ ذلك الإطلاق. وهو مدركٌ ذلك سلفاً؛ لذلك يقول ـ مستعيراً بعضَ مفردات الكواكبي ـ إن «الأضرار التي قد تنجم عن التطرف في الحرية لا توازي شيئاً الضَّررَ البليغ الذي تأتي به طبائع الاستبداد»[٢٢]. إنّها الترياق والبلسم الذي يقاوم سمّ الاستبداد الزُّعاف وجرحه،

---

(١٨) «لنخرج من هذا الإحساس الذي كأنه عام في الشرق. إحساس أن الأمة رعية والحاكم راع، يتصرف في رعيته على ما يشتهيه. إن هذا الإحساس الذي اتخذناه قاعدةً لسياستنا. هو الذي أَبْعَدَنا عن سرعة الأخذ بمبادئ التمدُّن الحديث». انظر: السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي،** ص ٢٤.

(١٩) انظر في هذا نقد علي أومليل للمقولة تلك، في: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥).

(٢٠) السيد، **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع،** ص ٩٩.

(٢١) «وها نحن أولاء قد جربنا الاستبداد ورأينا تجارب الأمم في الاستبداد وفي الحكومة النيابية، فخرجنا من هذه الأمثلة نمقُت الاستبداد ونحب الحرية ونود بكُلّ شيء لو نخرج من حكومة الاستبداد إلى الحكومة النيابية أو حكومة الأمة». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٢٢) السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي،** ص ١٥.

ويضع في حوزة الأمة نظامَ حكم نفسها بمقتضى مشيئتها. وإذا كان لمسألة الاستبداد من أهمية، ففي أنها تنبِّه إلى الحرّية مخرجاً وحَلاً وأفقاً لمجتمعاتنا.

ذانِكَ عاملان يبرّران الحرية، ويبرّران الدعوةَ إليها نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً في المجتمعيْن المصريّ والعربيّ. فما معناها في خطاب الداعية إليها؟

٢ ـ الحرية: طبيعية، مدنية، سياسية

على مثال فلاسفة عصر الأنوار (وبالتأكيد على هدي من أفكارهم) وموضوعتهم في الحرية الذاهبة إلى أن «**حالة الطبيعة**»[٢٣] لدى الإنسان تقرر ـ حكماً ـ أنه حُرّ، يقيم أحمد لطفي السيد **تلازماً بين الحرية والطبيعة الإنسانية**. الإنسان حرٌّ بطبعه لأن «الحرية طبيعية» أو موضوعية، سابقة في الوجود لأيّ نظام اجتماعي يقرّرها أو يَحْجُبُها أو ينفيها. وهي كذلك ـ أي طبيعية ـ لأن إرادة تحقيقها حاكمةٌ للفعل الإنساني حيث «ميل الناس إلى تحصيلها **طبيعي بالضرورة**»[٢٤]. حين يطلب الناس الحرية، لا يضيفون معنى مَزِيداً إلى إنسانيتهم، وإنما يستعيدون جوهراً فيهم يؤسّس لديهم ماهيتَهم الإنسانية. لقد جاءوا إلى العالم أحراراً، فمن ذا الذي ينازعهم في أن يكونوا أحراراً[٢٥] إلا أن يسْلُب منهم تلك الماهية ويهبط بهم إلى ما دُونَ الإنسانية؟!

وعلى مثال سائر النهضويين الذين وعوا فكرة «**حالة الطبيعة**» ـ في فكر الأنوار الأوروبي ـ بوصفها مرادفاً لفكرة «**الفطرة**» في الوعي الإسلامي[٢٦]، ينسُج أحمد لطفي السيّد. فهو إذْ يشير إلى أفكار الغربيين في هذا الباب مشدداً على أن «المفكرين من بني الإنسان يعتبرون الحرية طبيعية وأنها معنى من المعاني اللازمة للنفس لا تَنْفَكُّ عنها مطلقاً»[٢٧]، يعود بـ «حالة الطبيعة» تلك إلى مبدإ «الفطرة» ليقول إنّها (= الحرية) جِبِلَّة في الإنسان جُبِل عليها خَلْقاً[٢٨]. وإذا كان مثل هذا الترادف بين المفهومَيْن مفهوماً

---

(٢٣) انظر في هذا: J. J. Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Gallimard, 1964).

(٢٤) السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٥٩ (التشديد مني).

(٢٥) يقارب هذا في المعنى القولَ المأثور عن عمر بن الخطاب: «متى استعبدتُمُ الناسَ وقد وَلَدَتْهُم أمهاتهم أحراراً؟».

(٢٦) انظر مقاربةً لذلك الالتباس في فكر الإصلاحية الإسلامية في: ««الفطرة» و«الحالة الطبيعية» أو إعادة النظر في نظام المجتمع،» ص ٣٣ ـ ٨٣، في: أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الفصل الثاني.

(٢٧) السيد، المنتخبات، ص ٢٩٦.

(٢٨) «خُلقت نفوسنا حرة، طَبَعَهَا الله على الحرية». فحريتنا هي نحن، هي ذاتنا ومقوم ذاتنا. هي معنى أن الإنسان إنسان. وما حريتنا إلا وجودنا. وما وجودنا إلا الحرية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦ (التشديد مني).

في حالة الإصلاحية النهضوية، في القرن التاسع عشر، بوصفها محاولةً في **التأصيل الإسلاميّ للمفهوم الأوروبيّ** ـ على مثال سائر أشكال التأصيل الأخرى لمفاهيمَ أوروبية نظير ـ فإن أمرَه مختلف في حالة أحمد لطفي السيّد، لأنه أقرب ما يكون إلى **الالتباس المفاهيمي** منه إلى رغبةٍ في إيجادِ مقابلات إسلامية لمفاهيم الفكر الأوروبي الحديث. وهي «مهنة» معرفية لم تكن تستهويه، ولا كان يجد لها مسوِّغاً يبرِّرُها في ما صَرَفَ رأيَه إليه من مسائل.

* * *

يميِّز أحمد لطفي السيد بين **الحرية المدنية والحرية السياسية** فيكتب(٢٩): «القدرةُ الفعلية على العمل والترك هي الحرية الشخصية أو هي الحرية المدنية، وتعريفُها أن تعمل ما تشاء بشرط أن لا تضرّ بالغير. وأما الحرية السياسية، فهي أن يشترك كلّ فرد في حكومةِ بلاده اشتراكاً تامّاً كاملاً، وهذا معنى ما نسميه بسلطة الأمة». الحرية المدنية ـ في هذا التمييز ـ شخصية، تتعلق بحيازة الفرد حقوقاً ذاتية لا تقبل التصرف تحت أيّ عنوانٍ عامّ ما خَلا وجوب احترام حريات الآخرين الشخصية وعدم النَّيْل منها. أما الحرية السياسية ـ في التعريف عينه ـ فعامَّة، تتعلق بحيازة الفرد حقوقاً **جمعية** يشترك فيها مع غيره وتتجاوزُ فرديته في طبيعتها والنتائج المترتبة عليها. للمرء الحقُّ في التعلُّم، والحق في السفر، والحق في التعبير... إلخ. وهو حقّ شخصيّ يملك أن يمارسه أو أن يعزف عن ممارسته. وإذا ما مارسه، ترسم حرياتُ الآخرين حدوداً لحريته فيه. لكن حقَّه في المشاركة السياسية أعلى وأشمل من مجرّد حقٍّ شخصي لأنه يتصل بحريةٍ جماعية للمجتمع برمَّته.

يستعرض لطفي السيّد الأشكال المختلفة للحرية المدنية، فيقف عند **ثلاثةٍ** منها: **الحقوق الأصيلة**، أو حقوق الكافَّة كما سمّاها، **وحق المساواة**، ثمّ **حقّ الملكية**.

«الحقوق الأصيلة» هي «حقّ الحرية الشخصية بمعناها العام: حرية الفكر والاعتقاد، حرية الكلام والكتابة، حرية التربية والتعليم في حدودٍ لا تضر الغير». ومعنى حقّ المساواة «أن يكون الناس في المعاملة سواء أمام القانون، فليس للشارع أن يميّز طائفة على الأخرى في المغانم أو في المغارم التي تقتضيها الجمعية». أما حقّ الملكية فيقضي بأن لِكُلّ فرد «الحق في أن يملك ما استطاع أن يملكه من العروض

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

والنقود والأموال الثابتة والحقوق»، لأن ذلك «حقّ أصليّ ليس للشارع أن يقربه، وليس له أن يحدَّ التصرف فيه مع الأهلية، إلا في منفعة عامة وفي حدود الضرورة وتعويض الأضرار»[٣٠].

الحقوق هذه أصيلة وأصليَّة في رأي أحمد لطفي السيد، أي ابتدائية وتأسيسية سابقة لأيّ تشريعٍ للحقوق السياسية. إذا كانت الحرية حقاً طبيعياً للإنسان، من حيث هو إنسان، فإنها حقّ مدنيّ له من حيث هو مواطن. فالمواطنة من حيث هي ماهية اجتماعية وقانونية تبرّر له أن يتمتع بجميع ما يترتبُ على مواطنته من حقوق، وتفرض على الدولة احترامها وتوقيرَها كحقوق غير قابلة للسَّلب أو النَّيْل أو الانتقاص. قد تسقط الحقوق السياسية عن مواطنٍ ما ـ محكوم بقضية جنائية مثلاً ـ مثل حقّ تأسيس حزب، أو الترشُّح للانتخابات؛ لكن هذا المواطن، القابع في السجن، يظل يحتفظ بحقوقه المدنية: الحق في الرأي والتعبير، في المساواة أمام القانون، في الملكية الفردية، ولا تسقُط عنه قانوناً حتّى وإن كانت أوضاعُهُ لا تسمح له بممارسة تلك الحقوق[٣١].

على أن ممارسة الحقوق المدنية لا تكفي وحدها لتأسيس المواطَنة كعلاقة اجتماعية ـ سياسية في المجتمع، ولا تغطي سائر الحقوق التي يتمتع بها المواطن في الدولة العصرية. إن استكمالها لا يتم إلا من خلال الحقوق السياسية.

لا يستقيم معنى الحرية الطبيعية والحرية المدنية ـ أي الحقوق الشخصية وحقوق الكافَّة ـ إلا بالحرية السياسية. إذِ الحريات تلك غير ذات معنى من دون الحرية السياسية[٣٢]، لأن هذه هي ما يَكْفُل الأولى ويجعلها ممكنة[٣٣]. لكن الحرية السياسية ـ التي هي «كفيلٌ» للحرية المدنية ـ تحتاج، هي الأخرى إلى كفيل. والكفيل هذا، في نظر أحمد لطفي السيد، هو «الدستور الذي يضمن فصل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية»[٣٤]، أي الذي يضمن ممارسة ما نطلق عليه اسم الحريات العامة.

---

(٣٠) هذه النقول من: السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٣٩ ـ ٤١.

(٣١) يذهب أحمد لطفي السيد إلى أن تعطيل ممارسته هذه الحقوق المدنية بشكل طبيعي بسبب عارضٍ ما ـ مثل السجن ـ أمرٌ في حكم فقدانها. إذِ «الحرية المعطَّلةُ عن الاستعمال هي في حكم المفقودة»، حيث «لا يصحّ أن تُسَمَّى حريةً إلا إذا كان مُيَسَّراً له استعمالُها». وعليه، «يكون المرء حُرّاً بمقدار ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية». انظر: السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٥٦. يربط السيد ـ هنا ـ بين القيمة الوجودية للحرية وقيمتها الاستعمالية. من دون الثانية، تكون الحرية مجرَّدة قيمة نظرية مجرَّدة.

(٣٢) انظر: السيد، المنتخبات، ص ٣١٥.

(٣٣) «حريتُنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(٣٤) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ١٢.

صحيح أن السّيد يعرِّف الحريةَ السياسية بأنها «الاشتراك في إدارة بلادنا وتحقيق سلطة الأمة»[٣٥]. لكن العبارةَ إذْ تشير إلى واقعٍ تاريخيّ[٣٦] هو وجود سلطة بريطانية محتلة لمصر، تُنَازِعُها الشرعيةَ سلطةٌ محلية (الخديوي)[٣٧]، تشدّد ـ في الوقت نفسه ـ على أن ممارسةَ تلك الحرية السياسية ليس شيئاً آخر غير «تحقيق سلطة الأمة». وفي التشديد هذا ما يشير إلى حقيقتين متلازمتين: إلى أن تحقيق سلطة الأمة لا يكون بغير كفالة حقوقها في المشاركة السياسية (التمثيل، والحكم)، وإلى أن تلك المشاركة لا تكون بغير حيازتها الاستقلال الوطني.

تتصل الحريةُ بالفرد، إذاً، ويتعلق الاستقلال بالدولة والجماعة. والنصابان معاً مترابِطان غيرُ قابليْن للفصم. فَلْنُلْقِ نظرةً على الصلةِ بين الحَدَّين.

ثانياً: الفرد والجماعة: إشكاليةُ علاقة

الفردُ مبدأ النظام الاجتماعي والسياسي في خطاب أحمد لطفي السيد. وهو ليس المُفْرَدَ من الناس، وإنما الكيان (الذاتي) المتمتع بحقوق فرديته، أي بالحقوق التي تصنع منه فرداً، وهي ـ كما مرَّ معنا ـ الحقوق المدنية والسياسية. يقترن ميلاد الفرد بالحرية إذاً (وهكذا كان شأن المسألة في الفكر الأوروبي الحديث، وفي الدول الليبرالية الحديثة، اللذيْن يستلهم منهما السيّد مفاهيمهُ وأفكاره). ومن حرية الفرد تنشأ حرية الجماعة (الأمة). وهي حريةٌ تحصُل بنيل الأمة استقلالها وسيادتها على نفسها. ثمة ـ إذاً ـ **تضافرٌ بين حرية الأفراد وبين الاستقلال الوطني** بوصفه حريةَ المجموع الاجتماعي والوطني.

لكن القارئ في ذلك النّحو من العلاقة التي يقيمها أحمد لطفي السيّد بين حرية الفرد وحرية المجموع (= الاستقلال الوطني)، يَلْحَظُ أن الرجلَ كان موزَّعاً بين القول إن لا حرية للمجموع، أي لا استقلال وطنياً، إلا بحيازة الأفراد حرياتهم، وأن هذه مبدأُ الاستقلال الوطني والدافع إليه، وبين القول إن حرية الأفراد غيرُ ذاتِ معنى، أو غيرُ ذات إمكانٍ من دون حرية الأمة، أي من دون استقلالٍ وطني. هل ينتمي ذلك التوزُّع، في

---

(٣٥) السيد، المنتخبات، ص ٢٩٧ (التشديد مني).

(٣٦) نشرت مقالة «الحرية» في جريدة الجريدة [العدد ١٥٦٣] في أول أيار/ مايو ١٩١٢، وتقع المقالة، في: السيد، المنتخبات، ص ١٩٦ ـ ٢٩٨.

(٣٧) يميِّز أحمد لطفي السيد بين سلطتين تنازعتا الحكم في مصر: بين ما سمّاه «السلطة الشرعية» أو الوطنية التي مثّلها الخديوي، وبين ما سمّاه «السلطة الفعلية»، أي سلطة الاحتلال الإنكليزي. انظر: السيد، المنتخبات، ص ٢٩٥.

ترتيب العلاقة بين الحدّيْن أو بين نصابَي الحرية، إلى تشوُّشٍ فكريّ لديه في النظر إلى المسألة، أم ينطوي على رؤيةٍ جدلية لم تجد مفرداتِها ومفاهيمَها لديه حين كَتَبَ ما كَتَبَ، أم تَحمل عليها عوامل وأسباب أخرى غير فكرية؟

ستقف، في ما بعد، على أسباب ذلك التوزّع بعد أن نَعْرِض لوجهَيْ تلك العلاقة كما نلحظُهما في كتاباته.

١ ـ صيرورة الحرية: من الفرد إلى الجماعة

حرية الفرد أن يكون سيّد نفسه، يتخذ قراره بملء إرادته وبما تقتضيه مصلحتُه؛ لا تمارس سلطةٌ قيداً على حقوقه إلا في ما يشترك فيه مع غيره من أفراد المجتمع من مصالح ومنافع عامة، أو في الأحوال التي تتعدى فيها حريتُه حدودَها الطبيعية فتنال من حريات الآخرين. هذه أيضاً تعييناتٌ وأوصاف قابلة لأن تُطْلَقَ على الأمم والدول: حرية الأمة أو الدولة أن تكون سيدةَ نفسها (= صاحبة السيادة) تحكُم نفسَها بنفسها، وتتخذ قراراتها بمحض إرادتها الوطنية أو القومية بما يحمي مصالحها أو يرعاها؛ وليس لأمّةٍ أخرى أو دولة أخرى أن تصادر حريتَها (= استقلالها وسيادتها)، أو أن تقيِّد حقَّها في ممارستها ممارسةً كاملةً لا تنال من استقلال وسيادة غيرها من الدول والأمم.

الجماعة هنا (= الأمة، الدولة) امتدادٌ للفرد أو لأفرادها. لا تكون على أمثل وجهٍ إلا متى كانت على مثال أفرادها وقد تمتعوا بما تتحقق به فرديتُهم: حقوقهم الطبيعية والمدنية (والسياسية). إن الأمة، والدولة، لا تكون متمدنة إذا كان أفرادها متخلفين؛ والأفرادُ المشدودون إلى ثقافة الاستبداد لا يبنون دولة عادلة، إذ على مثال الأفراد تكون الجماعة من حيث هي امتدادٌ لهم في الطبيعة والشخصية والسمات.

ذلك وجْهٌ من وجوه النظر إلى العلاقة بين الفرد والجماعة في خطاب أحمد لطفي السيّد؛ وفيه تشديدٌ على وجوب بناء الفرد ـ ككيان مستقل ـ مقدمةً ومبدأً لبناء كيان الأمة واستقلالها[٣٨]؛ ومتى أمكن ذلك، انفتحت أوسع الأبواب أمام الاستقلال الوطني[٣٩]. غير أن الانتقال من حرية الفرد إلى حرية الأمة (= الاستقلال الوطني) غير ممكن إلا إذا وَقَعَ الوعي بوجوب ذلك الاستقلال عند جميع الأفراد. وهو وعيٌ ممتنع

(٣٨) «أول الاستقلال استقلال الأفراد؛ ثمّ يأتي بعد ذلك استقلال المجموع». انظر: المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٩) «... إذا كملت صفة الاستقلال الذاتي في الأفراد، حصل الاستقلال العام للأمة من غير إبطاء». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٦.

عليهم من دون أن يحصل لديهم وعيٌ سابق بضرورة الاستقلال الذاتيّ لهم كأفراد[٤٠]. وإذ يفيدُ ذلك أنْ لا طليعَةَ في المجتمع تنوبُ مَنابَ سائر قواه (وأفراده)، أو أن الوعي بالحاجة إلى الاستقلال فرضُ عينٍ لا فرض كفاية ـ بالمفردات الشرعية ـ فهو يذهب، في الوقت نفسه، إلى التنبيه إلى أن تحصيله (= الوعي) وتحصيل الاستقلال ليسا يتأتّيان بالتجييش السياسيّ للناس، ولا بحرق المراحل الزمنية، وإنما بتربية سياسية طويلة الأمد[٤١] تنصرف إلى تحقيق ذلك الهدف التأسيسي الذي لم يبرح لطفي السيّد في موقع الدفاع عنه: حرية الفرد، أي ذلك الهدف الذي يتجاهله الخطاب الشعبويّ ـ الذي ينتقده بحدة ـ حين يستسهل كسب معركة الاستقلال الوطني بالسياسة التحريضية («المنشورات») غير آبهٍ بالمقدمة التأسيسية التي عليها يقوم صرح فكرة الاستقلال الوطني (حرية الفرد).

نحن ـ هنا ـ في قلب الخطاب الليبرالي عند أحمد لطفي السيّد. لكن ذلك، كما ألمحنا، ليس أكثر من لحظةٍ في فكره، أو قُل ـ للدقة ـ ليس أكثر من تَجَلٍّ لنمط العلاقة التي أقامها بين الفرد والجماعة على خَلْفِيَّةِ أولوية الحدّ الأول منها على الثاني. إنْ أخذنا الوجه الثاني من تلك العلاقة، سيختلف الأمر. سيتضاءل منسوب الليبرالية في فكره ليجنح أكثر نحو الخطاب الوطنيّ.

٢ ـ من عامِّ الجماعة إلى خاصِّ الأفراد

ليبراليةُ أحمد لطفي السيّد، ومرافعاتُه الجريئة دفاعاً عن الحرية الفردية وعن الفردانية، لا تمنعه من أن يَلْحَظَ امتناعَ تلك الحرية عن الأفراد في مجتمعٍ لا يملك حريته[٤٢]، أي استقلاله. العامُّ هنا يحدّد الخاصّ ويؤسسه. ليس الفردُ فرداً، أي مالكاً حقوق الفردية (المدنية والسياسية)، إلا متى كان المجتمع الذي إليه ينتمي مالكاً حقوقَه الكاملة (في الحرية والسيادة والاستقلال). بلغة اليوم: لا يتمتع المواطن بحقوق المواطنة إلا في وطنٍ حرٍّ سيّد. فحين تُسْتَعْبَد الجماعة (الأمة، الشعب) وتُصَادرُ حريتُها، كيف للأفراد فيها أن يكونوا أحراراً؟! وعليه، يكون المدخل إلى بناء الحرية الفردية بناء الوطن والدولة، والبناء

(٤٠) «لا يكفي أن يعتقد جماعة من الأمة بضرورة الاستقلال، بل يجب أن يكون الشعور بحبّ الاستقلال شعوراً عامّاً في جميع أفراد الأمة من غير استثناء. يجب أن يكون الشعور بالاستقلال عند كلّ فرد هو بعينه الشعور بالوجود الذاتي». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٤١) «إن استقلال الأمة نتيجة تربية طويلة. لا تجيئها دفعة واحدة ولا في جيلٍ واحد»، كما إنَّ تقدّمَ مصر «لا يجيء بالمنشورات». انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

(٤٢) «... بعيد على الحُرّ في أمّة غير حرّة أن يعتبر نفسَه حرّاً». انظر: المصدر نفسه. ص ٣١٥.

هذا يبدأ من تحريره ممّا يستلحقه بغيره ويسْلُب حريتَه وإرادتَه: الاستعمار. إن الوطن الذي هو جغرافيا بشرية وليس مجرَّد جغرافيا طبيعية[٤٣]، سابقٌ في الكينونة السياسية ـ كما في القيمومة السياسية ـ للأفراد وإن كانوا أسبقَ منه في الوجود أنطولوجياً. ولذلك، فإرادة الجماعة «فوق إرادة الواحد حتماً»، و«مقام الأمة فوق كلّ مقام»[٤٤].

نحن هنا ـ مع أحمد لطفي السيد ـ في قلب الإشكالية الوطنية إذاً. وهي (إشكالية) شغلته مبكّراً[٤٥]: قبل أن تَهُبَّ رياح «الوفد» على مصر، وقبل أن ينشقَّ عن الفكرة الوفدية فيؤسّس حزب «الأحرار الدستوريين»، ثمّ يصبح في نظر كثيرين على مسافةٍ مع تلك الفكرة (الوطنية)[٤٦]! وهو حين يلتزم هذه المسألة الوطنية فكرياً وسياسياً، ويؤسِّس عليها منطلقاته في وعي مسألةِ الحرية والحرية الفردية، لا يُحْدِث إحداثاً في النظر ـ بعينٍ ليبرالية ـ إلى شؤون الاجتماع السياسيّ، بل يَفِي وفاءً صارماً لمرجعيته الفكرية (الليبرالية الأوروبية)؛ ذلك أن الليبرالية ـ كرؤية وكأيديولوجيا في تاريخ الفكر الغربيّ الحديث ـ لم تتأسَّس إلا على قاعدة الفكرة الوطنية (= القومية). فهي لم تنظر إلى الحرية بوصفها نقيضاً للأمة وللدولة، بل كَتَجَلٍّ لهما. ربما كان من الصعب على جيل لطفي السيّد أن يدرك ذلك التلازم بين الحرية والاستقلال، بين الفرد والأمة، بين المواطَنة والدولة الوطنية، لأنه يجهل مقدماتها النظرية في فكر الأنوار، ويجهل تجربة التلازم بينها في الخبرة السياسية الأوروبية الحديثة بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر ومطالع القرن العشرين، ولكن ليس من الصّعب تفسير حال التغاضي عن مقالته اليوم لدى جمهورٍ كبير من المثقفين باتَ مُدْرِكاً تلك الصلات التي ذَهَل عنها جيل لطفي السيد: أنّه (= أي التغاضي) تعبير عن الرغبة في دفْن مقالةٍ يُخشى من تجديد التعبير عنها اليوم!

نعود من هذا الاستطراد إلى بيان معنى حرية الجماعة (الأمة، الدولة) عند أحمد لطفي السيد واتصالِه بمعنى حرية الفرد كما مرَّ معنا بيانُه قبلاً. ها هنا نلاحظ التشابُهَ

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٤٥) من المفيد الإشارة إلى أن المقالات التي نعتمدها في هذا السياق (من مجموعته: المنتخبات) نشرت في جريدة الجريدة بين العامين ١٩٠٨ و١٩١٢، أي بسنوات عديدة من اندلاع ثورة العام ١٩١٩ وقيام «الوفد»، فهيمنة الفكرة الوطنية في الحياة السياسية المصرية.

(٤٦) لأسبابٍ تتعلق بنزعته الليبرالية الصريحة، وخروجه من «حزب الوفد»، وإعراضه عن الدعوة إلى الصدام مع الاحتلال البريطاني، عُدَّ أحمد لطفي السيّد في جملة من أسقطوا مبدأ الاستقلال الوطني أو أسقطوا أولويته أمام مطلب الحرية والدستور. وهذا استنتاج غير دقيق، ولا يقرأ جيّداً السياقات المختلفة التي جرى فيها التعبير عن مواقفه. ويمكن الذهاب إلى القول إنّه كان ـ في جملة آخرين ـ ضحية رواية وفدية، كانت هي الطاغية، تماماً كما كان محمد بلحسن الوزاني ـ مثلاً ـ ضحية روايةٍ استقلالية في المغرب!

الشديد في طرح المسألةِ ووعْيِهَا. فعلى مثال حرية الفرد، تكون حرية الجماعة طبيعية[47] وفطرية[48]، وهي لذلك حقّ ليس للأمة أن تتنازل عنه أو تقتسمه مع غيرها لبطلان ذلك «بطلاناً أصليّاً»[49]. وكما الحريةُ حيوية للفرد بحيث لا يكون بغيرها فرداً، فهي كذلك بالنسبة إلى الأمة حيث «استقلال الأمة في الحياة الاجتماعية كالخبز في الحياة الحيوية، لا غنى عنه، لأنه لا وجود إلا به»[50]. وإذْ يدرك أحمد لطفي السيّد أن أفكاره الليبرالية ـ المتعلّقة أساساً بمسألة الحرية الفردية على المثال الغربي ـ ليست محطّ إجماعٍ في مجتمعات تقليدية مثل المجتمعات العربية، بل قد لا تشاطرُهُ نفسها إلا قلّة قليلة من المثقفين، يعرف جيداً أن فكرة حرية الأمة (= الاستقلال الوطني) هي الوحيدة الخليقة بالتأليف والجمع بين طاقات المجتمع كافة لِصَرْفِهَا في خدمة هذا الهدف. لذلك ينبه إلى أنه «لو صَحَّ الخلاف بين الأحزاب في بعض الجزئيات، لما جاز أن يكون هناك خلاف جوهري في آمال الأمة من الاستقلال»[51].



تساءلنا سابقاً إن كان هذا التوزُّع ـ عند لطفي السيد ـ بين القول إن الحرية الفردية تؤسّس لحرية الأمة، أو إن الأخيرة تؤسّس للأولى، ناجماً عن تشوُّش فكريّ، أم عن جدلية في النظر إلى المسألة، أم عن أسبابٍ أخرى؟ ونملك الآن أن نذهب إلى الاستنتاج أنه كان أقرب إلى الرؤية الجدلية (= التأليفية) من أي سبب آخر. فحين كتب ما كتبه في الموضوع ـ وكان ذلك في نهايات العقد الأول وبدايات العقد الثاني من القرن العشرين ـ كانت ليبراليتُه لا تزال متعايشة مع الفكرة الوطنية السائدة في مصر، ولم يكن قد حَصَل الانشقاق حينها بين الفكرتيْن: سياسيّاً وفكريّاً كما سيحصل في عشرينيات القرن ويؤدّي به إلى تأسيس حزب الليبرالية المصرية بامتياز: حزب «الأحرار الدستوريين». على أن ليبراليته الجامحة في هذه الفترة (أعني في العشرينيات)، والمدفوعة في التعبير عن نفسها إلى الحدّ الأقصى، لم تقطع تماماً مع الفكرة الوطنية التي اعتنقها طويلاً، لكنها بَدَتْ (ليبرالية) مشدودة أكثر إلى المسألة الدستورية وإلى فرضيةٍ تقول إن أقصر السُّبُل إلى كسب معركة الاستقلال الوطني هو كسب معركة الدستور.

(٤٧) «الاستقلال حقّ طبيعيّ للأمة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(٤٨) «استقلال الأمة على [ما] عداها أو حريتها السياسية حقّ لها بالفطرة». انظر: المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

هل هو انكفاء إلى موضوعته الذاهبة إلى أن فكرة الحرية الفردية مقدمةٌ لا مندوحة عنها لتأسيس حرية الأمة والاستقلال الوطني؟ ربما؛ ولكن من المفيد التنبيه إلى أن التشديد على أولوية حرية الفرد هو تشديد على هدفٍ سابق للاستقلال الوطني أنطولوجياً وليس إسقاطاً له بحال؛ هذا دونما حاجة إلى التذكير بأن المعركة من أجل الدستور ليست معركة من أجل حرياتٍ فردية فحسب، بل ـ أيضاً ـ من أجل تحرير وطنٍ في الوقت نفسه، لأنه ليس من أفرادٍ أحرار في وطن غير حرّ. ولأن الدستور ليس برسم الوجود إلا في دولةٍ مستقلة ذات سيادة.

في الحالين، أكان الواجب الفكريّ والسياسيّ تحرير الفرد أوّلاً أو تحرير الجماعة أوّلاً، فإن لتلك الحرية سبيلاً لا مناص من سلوكه. وهو كناية عن الوسائط التي بها تتحقَّق تلك الحرية وتُكْفَل فتكون لها ضماناتٍ أو شيئاً بهذه المثابة.

ثالثاً: السِّبيل إلى الحرية

لا طريق إلى الحرية، في ما يرى أحمد لطفي السيّد، إلا من خلال تحقيق أهدافٍ ثلاثة: اكتساب المعرفة، وحماية القانون، وبناء الرأي العام. أمّا الوسائل التي يُتَوَسَّطُ بها إلى تلك الأهداف، فهي: التعليم، والقضاء، والصحافة.

قيام الفرد والجماعة لا يكون بغير التعليم. به يتعرف الفرد على حقوقه، أي على ما يصنع فرديته كمنظومةٍ متكاملةٍ من الحريات. وبه يرتفع وعي الجماعة بحقوقها: وأهمُّها الاستقلال الوطني. ومصر، كما سائر البلاد العربية، لم تكن قد اهتدت تماماً إلى إدراكٍ كاملٍ لِلحريات والحقوق، أي إلى المدى الذي يصبح فيه ذلك الإدراك ثقافةً عامة، حين كتب أحمد لطفي السيد ما كتبه ابتداءً في هذا الموضوع. أما السبب، فلضعف التعليم فيها وقلة المتلقّين منه نصيباً، والحال أنّه وسيلتها الوحيدة للارتقاء(٥٢). إنّها تعاني ضعف العافية في كيانها الحضاري جرّاء حال التأخر السائدة فيها، وحيث «ما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم»(٥٣).

---

(٥٢) «والواقع أن الارتقاء لا يكون إلا بالتعليم والتربية». انظر: السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٥٢.

(٥٣) السيد، المنتخبات، ص ٣٢٩. وسيكون لأفكاره هذه عن التعليم آثارها لدى تلميذه طه حسين. انظر: الفصل الثامن من هذا الكتاب.

ربما كان مرض التخلف والتأخر عن إيقاع العصر مزمناً في التاريخ الحديث وناجماً عن مواريث تاريخية تعود إلى العصور الوسطى. لكن تدارُك الفجوة بين مصر ـ والبلاد العربية ـ وبين العالم الحديث ليس مستعصياً ولا هو ممّا يقتضي قروناً لبلوغه في نظر السيّد، «فما هو إلا جيل واحد ـ لا يُعَدّ لحظة في حياة الأمة ـ حتّى يتبدَّل الوطن بساكنيه متحللي الروابط»[٥٤]. ومع أن الحاجة إلى تعليمٍ يشمل جميع مناطق البلاد وأبنائها حاجة حيوية وعمومية تقتضي أن تنهض بها الدولة (= المدارس الحكومية)، إلا أن لطفي السيد يميل إلى القول «إن التعليم الحُرّ أنفع جدّاً من التعليم الحكومي»[٥٥] ويَكِلُ مهمته إلى الأُسَرِ في المقام الأول. ويتصل ذلك ـ كما سنلاحظ ـ بموقفه من الدولة ووظائفها، وما يراهُ من حاجةٍ إلى تضييق نفوذها أو سلطانها في الحقل الاجتماعيّ من أجل تحرير مبادرة المجتمع من قيْد الدولة وتمكينه من الكينونة كنصابٍ مستقل، أوّلاً، ثمّ للحدّ من جموح الحكومة إلى احتكار إدارة شؤون المجتمع ومصادرته أو تغييبه ثانياً.

غير أن مطالبة لطفي السيد بتعليم عصريّ مستقل عن الدولة لم تكن دعوةً منه إلى فصله عن المضمون الاجتماعيّ والوطنيّ للكيان المصري وللبلاد العربية كما قد يُظَنّ؛ فهو ما توقَّف عن التنبيه إلى الحاجة الماسَّة إلى تعليمٍ شديدِ الصلةِ بالمجتمع والوطن. إذ مع تسليمه بأنه «ليس للعلم وطن ولا للتمدن وطن»، إلا أنه شَدَّد ـ في الوقت نفسه ـ على أن «طريقة التعليم وطريقة التمدين يجب أن تأخذ الطابع الوطني حتّى تمتزج بنفس المتعلم وعاداته الأصلية في نفسه، **وحتّى يبقى المتعلم بعد التعلم جزءاً من أمته وفرداً من قومه**»[٥٦]. هل هي مجرّد دعوة إلى اجتناب خطر الانفصال بين المتعلم وبين النظام الاجتماعيّ الذي ينتمي إليه، وتصحيح نظرة المتعلم السلبية[٥٧] لذلك النظام؟ إنّها أكثر من ذلك: دعوة إلى اندماج التعليم في المشروع الوطني: مشروع الحرية والاستقلال.

لا يصير المواطن مواطناً، ولا الوطن حرّاً سيِّداً، إلا متى أصابَ الناسُ نصيباً من العلم والمعرفة يبدّدان بها جهلاً وجهالةً وأميةً وتهميشاً، ونصيباً من التربية الصحيحة يصيبون بها حظّاً من التمدُّن. لكن تينك الحاجتيْنِ لا تكفيان لفتح الطريق إلى الحرية. بل

(٥٤) السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٥٢.

(٥٥) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٥٣. وفي هذه المسألة يختلف عنه طه حسين كما سنرى.

(٥٦) السيد، المنتخبات، ص ٨٤ (التشديد مني).

(٥٧) «كلّ متعلم يكاد يلحظنا ـ نحن قومه ـ بعين الاحتقار ويريد لو يستطيع أن يغير أشكال ولانمنا الشرقية ومآتمنا الشرقية وعاداتنا البريئة». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

لا بدَّ للحرية ممّا يضمَنُها كي تكون ممكنة، أو ما يحيط أمرَها بضماناتٍ حمائية. وممَّا يضمنُها ـ في نظر أحمد لطفي السيّد ـ القضاء.

***

حين يتحدث لطفي السيّد ـ أو أيٌّ من أضرابه الليبراليين ـ عن القضاء، يستعيدُ منظومةً من السياسة يحتل فيها هذا المنصب (= القضاء) مرتبةً متعالية في نظام الدولة. ليس القضاء مؤسَّسةً من مؤسسات السلطة تسخّره ضدّ المجتمع أو من أجل مصالحها؛ ولذلك، يراهنُ على أن يكون تلك السلطة المرجعيّة التي إليها يفيء الناس لحفظ حقوقهم وكفّ العاديات عنها من خصومهم أو من السلطة نفسها. وإذا كان من المسلّم به أن القضاء هو ضامن الأمن الاجتماعي، والسلطة التي تَبُتُّ في المنازعات والمظالم بتحكيم القانون فيها والانتصاف في الأحكام، فإن نهوضه بحماية الأمن وفرض القانون ممتنعٌ من دون حريَّةٍ يكونُ بها قوامُه[٥٨]. وليست الحرية تلك سوى **استقلالية القضاء**. كتب أحمد لطفي السيد في هذا المعنى[٥٩]:

«حقوقنا رهنٌ باستقلال القضاء. فإن لم يكن القضاء حرّاً ومستقلاً، فمصالحنا هَمَل وحريتنا هواء. أدرك العلماء هذه الحقيقة منذ قرنين، فشرع «لوك» و«مونتسكيو» وجوب فصل السلطات الثلاث بعضها عن بعض فصلاً تامّاً، حتّى يأمن الناس اعتداء الحكومة، وتؤيد لهم حقوقهم الطبيعية والكسبية. ففصل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية هو **أساس الحكم المعقول**».

موضوعات ثلاث يشدّد عليها لطفي السيد في هذا النصّ: الموضوعة **الأولى** هي ارتباط الحقوق المدنية والسياسية (الطبيعية والكسبية بلغته) بالقضاء المستقل. إذ هي (حقوق)، وإن كانت في باب البداهة، متعلقةً بما يجعلها كذلك: أي حقوقاً. والقانون هو ذاك الذي يجعلها كذلك: والقضاء حارس القانون والمُؤتَمَن على تطبيقه. و**الثانية** أن فكرة الفصل بين السُّلَط ثمرةُ تشريع فكريٍّ ليبراليٍّ يعود إلى القرن الثامن عشر ويتصل برؤيةٍ متكاملة للدولة الحديثة وأشكال توزيع السلطة فيها، والضمانات المعروضة لعدم رجحان إحداها على الأخرى، وخاصة رجحان السلطة التنفيذية (= الحكومة) على سلطة الشعب (= البرلمان) وسلطة القانون (= القضاء). أما **الثالثة**، فتتصل بمضمون

(٥٨) «لا سبيل للأمن إلا حرية القضاء». انظر: السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي**، ص ٦٤.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٩ (التشديد مني).

الدولة التي يقوم النظام السياسيُّ فيها على مبدإ الفصل بين السُّلط: **العقلانية** (= الحكم المعقول). وبالجملة، يلحظ قارئ هذا النصّ الصغير المكثّف مستوى التمثّل الفكري للمقالة الليبرالية الحديثة لدى أحمد لطفي السيّد، ومستوى الإدراك الحادّ لديه أن استقلالية القضاء هي الأُسّ من النظام الاجتماعي والسياسيّ، والقمين بحماية فكرة الفصل بين السُّلط نفسها، وأن جميع مكتسبات المجتمع غير قابلة للتجذر والاستمرار من دون هذه السلطة القضائية التي تحميها[٦٠] وتَكْفُلُ تعظيمَها.

لكن لطفي السيد لا يكتفي باستقلالية القضاء ـ وبالفصل بين السلط ـ سبيلاً حصرياً لضمان الحريات وحمايتها و ـ قبل ذلك ـ بلوغها. يضيف إلى ترسانة الوسائل واحدةً أخرى تنتمي إلى المجتمع لا إلى الدولة، وتمثل سلطة أخرى جديدة ـ مضافة إلى ما قبلها من سُلط ـ هي سلطة **الرأي العام** وواسطتُها **الصحافة**.

* * *

تقترن الصحافة ـ في نظر السيد ـ بالحرية، لأنها ثمرة من ثمراتها[٦١]. لكن الحرية ـ في نفس الوقت ـ غير ممكنة الوجود والبقاء من دون صحافةٍ تدافع عنها بالرأي ضدّ متربّصين بها في السلطة والمجتمع. ثمة جدلية، إذاً، في العلاقة بين الحدّين تفترض النظر إليها بعقل جدليّ. كيف نفهم هذا الترابط بينهما؟

تقتضي الحريةُ الصحافةَ ابتداءً، لأن من معاني الحرية وأشكالها حرية الرأي والتعبير: والصحافةُ قرينةٌ عليهما. فإذا لم يكن من الممكن تعبيرٌ حرٌّ غيرُ مقيَّدٍ بمبدإ أو نصٍّ أو مانعٍ اجتماعيّ وسياسيّ، فالحرية في غير حيّزِ الإمكان، والعكس صحيح. بل إن لطفي السّيد يتجاوز هذه المقدمة ـ وهي عنده في حكم البداهة ـ إلى القول إن حرية الرأي والتعبير تلك ليست حقاً فردياً فحسب، بل **واجب اجتماعي على الفرد تجاه مجتمعه**. وهو واجبٌ يؤسّسه ما في تلك الحرية من فوائد على المجموع الاجتماعي: ومنها بيانُ الحقيقة التي ليس يجب حيازتُها للفرد ـ مالكها ـ حصراً، بل تعميمُها على سائر المجتمع حتى تَعُمَّ الفائدة[٦٢]. ولأن الصحافة (= حرية الرأي والتعبير) واجبٌ

---

(٦٠) «إن ما نحن فيه من بعض صنوف الحرية، وما وصلنا إليه من الرقيّ العلميّ والاقتصاديّ، لا ينفعنا في كثير ولا قليل إن لم نكن في طمأنينةٍ نسبية على استقلال القضاء». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٦١) ذلك أن «الصحافة حسنةٌ من حسنات الحرية». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦٢) «فإن قول الحقيقة ليس مجرَّد حقٍّ للفرد له إتيانُه وله تركُه، بل هو أيضاً واجب عليه للجمعية التي يعيش فيها. وقيمة الحقيقة أن تُقَال لا أن تُعْلَم». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

جمعيّ، أو بهذا المعنى، فإن العدوان عليها ليس عدواناً على حرية أفراد فقط، وإنما هو عدوان على الأمة جمعاء، بل على الإنسانية أيضاً[٦٣].

أما أن تكون الصحافةُ علَّةً من عِلَلِ الحرية وكفيلاً لها ـ في جملة ما يكفُلُها ـ فذلك رهنٌ بمدى قدرتها على بناء رأيٍ عامٍّ اجتماعيّ يمنع حرياته من عادية السلطة وغائلتها. فإذا كانت الصحافة «علّة الرأي العام»، و«الرأي العام مستحيل الوجود بغير الصحافة[٦٤]؛ وإذا كان الرأي العام قوةً تُمْتَكَنُ بها الحرية (= تصير ممكنة) وتُحْمَى وتَتَحَصَّن ممَّا قد يهدِّدُها بالتجويف أو بالمصادرة، وَجَبَ الاستنتاج ـ بمقتضى الاستنباط الأرسطي[٦٥] ـ أن الصحافة علَّةُ الحرية أيضاً وليس مظهراً منها فحسب. إن سلطان الرأي العام ليس هيِّنَ التأثير ـ لدى لطفي السيّد ـ كما قد يُظَن؛ أنّه سلطانٌ حاكمٌ يقود الناس، بل هو السلطان الفعليّ إن قورِنَ بسلطان الحكومة، إِذِ الصحافة هي «الحكومة الحقيقية للبلاد المتمدنة»[٦٦]. لكنها الحكومة التي لا تقودهم بقوة الإكراه، بل بقوة الإقناع الفكري[٦٧].

الحرية، ووسائطُها، غيرُ مضمونةٍ إلا بنصٍّ حاكمٍ وتأسيسيٍّ هو عماد الدولة وعقدها: الدستور. والتفكير في هذا الدستور غير منفصل عن التفكير في الكيان الذي يُنَظِّمه (ذلك الدستورُ) أي: الدولة. أيةُ مكانةٍ للدستور في الدولة الحديثة إذاً ـ أو في الدولة التي يدعو إليها السيّد ـ وما وظائف الدولة في نظامٍ سياسيّ يحرص على تنمية سلطان المجتمع في وجه سلطان الدولة، ويَحُدُّ ـ بالتبعيّة ـ من وظائف الأوّل؟

رابعاً: الدستور وسلطة الدولة

الدولةُ حاجةٌ في الاجتماع الإنساني وإن بلغَ من الرقيِّ والتنظيم ذروةً، لأن مبعثها الضرورات التي يستدعيها النظام الاجتماعي[٦٨]. والضرورةُ ما أُكْرِهَ الناس

(٦٣) «مَن مَنَعَ إنساناً حرية القول فكأنما منع الإنسانية جميعاً». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦٥) أحمد لطفي السيد ـ مترجم كتاب السياسة لأرسطو ـ لم يكن بعيداً عن مَنْطِقِهِ الصوري.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦٧) «إن الصحافة أقوى حكومة لأنها حكومة تسوق الناس لا بعصا الحاكم، ولكن بقوة الاعتقاد». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٦٨) «الحكومة بأصل نظامها، مهما كان شكلها، ليس لوجودها علّة إلا الضرورة». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

عليه - لأنه يَحُدُّ من حرية الاختيار لديهم - لكنهم مدفوعون إلى قبوله لأنه مما يقتضيه أن يقوم اجتماعٌ بينهم. ولأن مبدأ الدولة (أو الحكومة) هو بهذا المعنى، تَرَتَّبَ على ذلك». أن يقفَ سلطانُها داخل حدود الضرورة ولا يتعداه إلى غيره من سلطة الأفراد في دائرة أعمالهم. **لأن كلّ حقٍّ تضيفُه الحكومة إلى ذاتها، إنما تأخذه من حقوق الأفراد. وكلّ سلطة تُسندها إليها، ضغطٌ على حرية الأفراد»**[69]. ففي البدء كانت الحرية، وهي مبدأ الوجود الإنساني. ولكن، لمَّا قضت حريات الأفراد بعدم جواز المساس ببعضها، كان لا بدّ من تنظيم حقّ عام يعلو على الحقوق الخاصة من دون أن يلغيها أو ينال منها. الدولة قرينَة على ذلك الحق العام؛ وهي - بهذا المعنى - قيْدٌ على الحرية في الحدود التي لا تَلْتَغِي فيها تلك الحرية، أي في الحدود التي تقتضيها الضرورة. أما حين تفيض سلطتُها عن حدود الضرورة، فتقضم من حريات الناس، تتحوَّل إلى استبدادٍ وهو نقيضُ الحرية. ما حدود سلطان الحكومة (= السلطة) في المجتمع وعلى أفراده؟

ليس على الحكومة - في ما يرى لطفي السيد[70] - سوى واجبات ثلاثة: «البوليس وإقامة العدل وحماية البلاد. وكل ما يخرج من هذه الدائرة لا يحلّ لها المداخلة فيه». وليس مردُّ هذا الحصر إلى نطاق السلطة المسموح بها للدولة إلى مبدإ نظريّ مجرد يقول بالحرية فحسب، بل يقوم على الحاجة إليه دليلٌ من الواقع ومن التجربة التاريخية، ذلك أن «الحسَّ قد أثبت بالأمثلة اليومية أن الحكومة، في كلّ أمَّةٍ ما وَلِيَتْ عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها، إلا أساءتْ فيه تصرُّفاً، وفشلت نتائجُه»[71]. وإذا سألتَه عن التعليم مثلاً، وهو من وسائل تحصيل الحرية وممارستها، يجيبُك أن «التربية والتعليم من اختصاص أبي العائلة، وما كانت الحكومة أبًا واحدٍ منّا. فليس للحكومة أن تحتكر التعليم وتأخذهُ كرهاً على الآباء»[72].

من الواضح أن السيّد يدفع بليبراليته إلى حدّها الأقصى غيرَ مبالٍ بالنتائج التي تقود إليها نظرية ليبرالية متطرفة تُسْقِط دور الدولة الاقتصادي والاجتماعيّ، وتضع الأعباء على الناس في تحصيل معاشهم وتدبير أمور تعليمهم وسُكْنَاهُم وصحّتهم وما في معنى ذلك. وهي إذْ لا تَلْحَظ التفاوت بين قوى الإقطاع والبرجوازية التي تقْوى على

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢١ (التشديد مني).
(٧٠) السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٨٧.
(٧١) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٢١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

الاستغناء عن الدولة، وبين الفقراء «الذين هم عيالُ الله»[٧٣]، والذين لا حول لهم في كسب وتحصيل المعاش وحماية الحقوق بغير الدولة، تنصرف إلى العناية بأمرٍ واحد تخشاه عاقبةً لتوسُّع نطاق الدولة: الاستبداد.

ذلك، أن استئثار الحكومة بالسلطة واحتكارها للثروة هو الطريق الأقصر إلى الاستبداد. وهذا نقيض معنى السلطة والحكومة في الدولة الحديثة، فقد «شرعت الحكومة لمصلحة المحكومين لا لمصلحة الحكام»[٧٤]، وهي ليست أكثر من وكيل للشعب، «وليس للوكيل أن يستبد برأيه»[٧٥].

يحتاج سلطان الحكومة إلى ما يعْقِل جِماحَه، ما يقيّده ويفرض عليه احترام الحريات. وليس التقييد ذاك سوى الدستور الذي يحيط تلك الحريات بالضمانات التي تكفلها بما فيها الفصل بين السلط[٧٦]. إن لطفي السيد ـ الذي اختار أن يكون اسم حزبه «الأحرار الدستوريين» ـ شديد الميل نحو أن تقترن الحرية بالدستور اقتراناً عضويّاً، بل ماهويّاً. إشكاليته الأساسية ـ التي أخذها عن جون ستيوارت ميل ـ هي **إشكالية الحرية**. لكن التفكير من داخلها ما كان من الممكن إلا أن يأخذه إلى فكرة الدستور. فالدستور قرينة على الحريات المضمونة التي تعترف بها الدولة للمواطنين، فتكون حمايتها واجباً لها عليهم. لكن الدستور نفسه يحتاج إلى حريات تكفل الوصول إليه. لا ينشأ دستورٌ في مجتمع ليس فيه أحرار أو في دولة تنعدم فيها الحريات السياسية. فإذاً **الحرية تؤسِّس الدستور** وتتأسَّس به، أو قل إنّه يعيد تأسيسها.

لا يمكن إدراك مركزية المسألة الدستورية، وجدلية العلاقة بينها وبين الحرية في فكر أحمد لطفي السيد، إلا باستعادة المقدمات الفكرية التي يصدرُ عنها في إنتاجه القولَ في المسألة، أعني: الفكر السياسي الليبرالي كما تمثَّله لطفي السيّد[٧٧]، وعبَّر عنه باسمه الإفرنجي: **الليبيراليسم**، وأحياناً باسم «مذهب الحرية» أو «مذهب الحُرِّيين».

---

(٧٣) السيد، المنتخبات، ص ١٤٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧٦) السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ١٢.

(٧٧) في المصادر الفكرية الليبرالية لأحمد لطفي السيد ـ وطه حسين ـ انظر: عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط ٦ (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٤٢ ـ ٤٧.

خامساً: مذهب الحرية

ككل صاحب رأيٍ في مسألةٍ يحتاج في بيان أمرها إلى تسويغٍ وتبرير، يردّ أحمد لطفي السيد رأيه في مسألة الحرية إلى المصادر الفكرية التي يصدر عنها في تكوين رأيه. ومصادره تلك هي مصادر الفكر السياسي الليبرالي الحديث. يعلن عنها جهراً في لحظةٍ من السياسة والفكر ـ في مصر ـ كانت تسمح بإتيان مثل ذلك الجهر. لكن لطفي السيّد لا يكفيه أن يقال إنّه يأخذ عن الأوروبيين أفكاره، بل يذهب إلى القول إن ذلك من أوجب الواجبات على النخبة المثقفة في مصر والعالم العربي، لحاجة مجتمعاتنا ودولنا إلى ذلك. ما الذي يبرّر وجود «مذهب الحُرِّيّين»[٧٨] إذاً؟

الجواب جاهز: الحاجة إلى الحرية وإلى فكرٍ يدافع عنها. الحرية قبل غيرها، قبل العدالة الاجتماعية نفسها[٧٩]. وهو إذ يدرك أن ثمة من سيناهضون دعوة أصحاب هذا المذهب، وسيشككون في أصالتهم و«سيقولون تلك تعاليم إفرنجية يتخذها كتاب مصر مقلدين أساتذتهم الأوروبيين»، وهي تعاليم «ما دفعت إليها الضرورة في مصر»[٨٠]، يردّ عليهم بأن الضرورةَ تلك حاصلةٌ، وبأن كتاب مصر، والعالم العربي، لا يضيرهم في شيء أن يأخذوا عن المفكرين الأوروبيين ما يستفيدونه لبناء رؤيةٍ للتقدّم والنهضة. فأما أن الضرورة تدعو إلى الانتهال من تلك «التعاليم»، فذلك لأن مبدأ أية صلةٍ بفكرةٍ ما إنما هي الفوائد العائدة من تلك الفكرة على طالبها: فرداً كان أم جماعة. فمتى حصلت المنفعة منها، جاز الأخذ بها من غير تردُّد. والمنفعة هنا ليست تفصيلاً، إنّها الأصل الذي تتفرع منه الأفكار والأعمال[٨١]. ولأن «قاعدة كلّ مذهب من مذاهب الحكم هي المنفعة»، ولأن «كلّ مبدإ من المبادئ إنما يدور مع منفعة الأمة والعلة مع المعلول»، فإن لطفي السيد يستنتج من ذلك أنه «لو أننا حكَّمنا المنفعة في اختيار المذهب الذي نراهُ أولى بالاتباع. لما تردَّدنا لحظة واحدة في أن المذهب الذي تأمر المنفعة باتباعه هو مذهب الحرية»[٨٢].

---

(٧٨) وهو «مذهب الحرّيين الذي تسميه الصحافة مذهب الأحرار». انظر: السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٩٩.

(٧٩) «اتركونا من لألاء المذاهب الاشتراكية، فنحن إلى الحرية أحوج منّا إلى أي شيء آخر». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٨١) «تدور أفكار الناس وأعمالهم على أصلٍ واحد هو المنفعة». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٩ (التشديد مني).

(٨٢) ويقول ـ بالمعنى نفسه ـ في موضع آخر: «أما نحن، فإننا نرى من بين مذاهب الحكم أن المذهب =

ما الذي ينفرد به «مذهب الحرية» عن غيره، ويفرض النظر إليه بحسبانه ما يطابق حاجتَنا؟

أول ما ينفرد به عن سواه من «المذاهب» دفاعه عن حرية الفرد وعن عدم التضحية بالحريات بذريعة حماية الحقوق العامة. إنه يناهض تسلطية الحكومة، ولا يعترف لها إلا بسلطة الأمن والقضاء والدفاع[٨٣]. وامتيازُه عن غيره إنما هنا تحديداً، لأن الأيديولوجيات الأخرى غير الليبرالية[٨٤] ـ التي عاصرها لطفي السيد وعَايَنَ أنماطاً مختلفة من التعبير عنها ـ تُشَدِّدُ على أدوارٍ ووظائف للدولة لا تأخذ في حسبانها «الأصل» الأول للمجتمع: حرية الأفراد كحرية طبيعية ثمّ مكتسَبَة، الأمر الذي ينتهي إلى التضحية. ولأن مصر، والبلاد العربية، أحوج ما تكون إلى الحرية، فإن الأيديولوجيا («المذهب») التي تحتاجها هي أيديولوجيا الحرية[٨٥].

وثاني ما ينفرد به أنه إذْ يُشَدِّدُ على أولية الحريات الفردية، لا يُسْقِط مبدأ الحاجة إلى الدولة (كما تفعل النزعات الفوضوية التي خرجَ أكثرُها من رحم الحركة الاشتراكية)، بل إنّه يشدد على تلك الحاجة من حيث إن الحكومة ضرورة[٨٦] يفرضها الواقع والحياة الاجتماعية. يميز الأيديولوجيا الليبرالية ـ هنا ـ عن الدعوات المتطرفة إلى الفردانية المطلقة، محاولاً ـ في الوقت نفسه ـ تبديد الصورة النمطية العامة في الذهنية الاجتماعية عن الليبرالية بوصفها مرادفاً لتحلُّل الروابط العامة السياسية التي تقوم بالدولة وفي كنف الدولة.

ثمة، إذاً، ما يبرّر لمذهب الحرية أن يكون «أنفع المذاهب في كلّ البلاد على العموم، وفي العالم العربي على الخصوص»، وهو ما ينفرد به، **ثالثاً**، عن غيره من

= الحقيقي بالاتباع في العالم العربي، في الظروف التي نحن فيها، هو مذهب الحرية». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠ (التشديد مني).

(٨٣) «مذهب الحرية، أو مذهب الحريين، يقضي في أصله بأن لا يسمح للمجموع، أو للحكومة في أي بلد عربي أن تضحي بحرية الأفراد ومنافعهم لحرية المجموع أو الحكومة في التصرف في الشؤون العامة. هذا المذهب يقضي في أصل وضعه بأن لا يكون للحكومة سلطان إلا على ما دلّتها الضرورة إياه، وهو ثلاث ولايات: ولاية البوليس، وولاية القضاء، وولاية الدفاع عن الوطن. وفي ما عدا ذلك من المرافق والمنافع، فالولاية فيه للأفراد والمجاميع الحرّة [يقصد لطفي السيد المنظمات والجمعيات المدنية]». انظر: السيد، مشكلة الحريات في العالم العربي، ص ٢٠ ـ ٢١ (التشديد مني).

(٨٤) الوطنية والإسلامية والاشتراكية.

(٨٥) انظر معطيات الهامش رقم (٨٣) أعلاه.

(٨٦) أما مذهب «الحريين» أو «الفرديين» فإنه يعتبر الحكومة ضرورة من الضرورات». انظر: السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، ص ٨٧.

المذاهب، أي: التوازن بين الفرد والمجموع، بين الأمة من حيث هي جمع مواطنين وبين الدولة[٨٧]. وفي ذلك إشارة منه إلى أن الليبرالية ـ كما يفهمها ـ ليست متطرفة، بل معتدلة ومتوازنة، وأنها تقبل أن تكون «أساساً للحكم في جميع بلاد العرب» وأن تكون مبادئُها قاعدةً للتشريع[٨٨].

* * *

ربما لم يكن أحمد لطفي السيّد مفكّراً منظومياً صاغ نظرية ليبرالية في الحرية. وربما كان ـ كسواه من الليبراليين العرب ـ ضحية عدم استيعاب الليبرالية الغربية في مسارها التاريخي كما ذهب إلى ذلك عبد الله العروي[٨٩]، لكن تشديده الكبير على مسألة الحرية ومركزيتها في المجتمع والفكر يخوّله صفة **الممثل الأبرز لأيديولوجيا الحرية في الفكر العربي المعاصر**، وخاصة أن ما كرَّسه من كتابات لها لم يضارعه غيرُه فيه كمّاً ونوعَاً.

---

(٨٧) ذلك أن «فيه التوفيق واضح بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع. فيه مصلحة الأمة ومصلحة الحكومة جميعاً». انظر: السيد، **مشكلة الحريات في العالم العربي**، ص ٩٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٨٩) انظر: العروي، **مفهوم الحرية**، ص ٥٢.

الفصل الثامن

مقدمات إسلامية في الحداثة السياسية:
علي عبد الرّازق والتأصيل للنظام المدني

ارتبط ميلاد مقالة علمانية في الفكر العربي الحديث بصعود تيارٍ ليبراليٍّ منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وخاصة منذ نهايته وبدايات القرن العشرين. لعلها شهدت «اكتمالها» المعرفي في أعمال فرح أَنْطُون: وريث النزعة النقدية للفكر الديني التي أطلقها أحمد فارس الشدياق قبله وذهب بها شبلي الشميل إلى حدٍّ أبعد، وفي بعض كتابات سلامة موسى ذات النَّفَس الماديّ الحادّ المُسْتَلْهَم من مادية القرن الثامن عشر الميكانيكية ومن النزعة الداروينية الاجتماعية التي تأثَّر بها على نحوٍ بالغ.

لكن هذه العلمانية العربية التأسيسية، الناشئة في رحم أوساط فكرية عربية منفتحة على تيارات الفكر الغربيّ. وغالباً مسيحية مشرقية، لم تَبْقَ محصورة في نطاق الليبرالية العربية الوليدة - وإن كانت أظْهَرَ في حالتها - بل وجدَتْ بعض أشكال التعبير عنها داخل الفكر الإسلامي الإصلاحيّ نفسه: المنفتح، إلى هذا الحدّ أو ذاك، على بعض معطيات الفكر الأوروبي الحديث، على نحو ما نقف عليه في كتابات رفاعة رافع الطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومحمّد عبده.

مَن يبحث عن موقفٍ فلسفيّ من الدين في نصوص هؤلاء الإصلاحيين الإسلاميين لن يَجِدَه قطعاً. فهؤلاء مسلمون ابتداءً. ومشكلتهم ما كانت مع الدين

ثانياً، وإنما مع سلطانٍ سياسيّ يستظل به فيقيم في الناس حكماً يأخذهم إلى الاستبداد والاعتساف. ثمّ إنّهم قلّما أخذوا أفكارهم، في الموضوع الذي نحن فيه، عن مفكري الغرب أو ردّدوا بعضها حتّى على سبيل الاستئناس والإسناد. لقد كانت إشكاليتهم واضحة: كيف السبيل إلى إقامة الدولة الوطنية الحديثة[1] القائمة على أركان العدل؟ وهي واضحة بما يكفي لتأسيس قولهم فيها على مقتضى رؤيةٍ لا تُسَلِّم بالحاجة إلى نقد الدين سبيلاً إلى نقد السياسة والدولة والسلطان، ولا تسلّم بأن رؤية الغربيين إلى المسألة وحدها المرجعُ المعتمَدُ في النظر إليها. ولعلهم كانوا يملكون أن يجدوا في بعض الميراث الفكريّ الإسلامي ما يسعفهم في الدفاع عن فكرة الدولة القائمة على العدل[2]، الحائزة على شرائط الشرعية في نظر أهلها. ولم يكن ذلك حال الليبراليين العرب الذين أنتجوا رؤيةً في المسألة السياسية لم تكن لِتَخْلُوَ من نظرةٍ نقدية للدين ورثوها عن العلمانية الغربية.

لم تتجاوز «علمانية» الإصلاحية الإسلامية، بهذا المعنى، إطار الدفاع عن مدنية السلطة والنظام السياسي من دون أن تصطدم بالدين. ونحن نُسميها «علمانية»، تجاوزاً، لأنها ناهضت مبدأ السلطة الدينية، وأسقطت شرعيته، ونَفَتْه عن الإسلام كلّيا[3]؛ ولأنها قارعت الاستبداد الديني ورأت فيه أساساً مكيناً لتوليد الاستبداد السياسيّ[4]. أما إذا الْتَفَتْنَا إلى مضمونها الفعليّ، فندركُ أنها موقفٌ سياسيٌّ خالٍ من أي محتوى فكريّ من نوع ذلك الذي أسَّس الفكرةَ العلمانية في الغرب الأوروبي. والموقف ذاك هو موقف الدفاع عن دولةٍ حديثة تستمد السلطةُ فيها شرعيتّها من الرأي العام. وليس معنى هذا أن الموقف السياسيَّ ذاك خُلوٌّ من أي مُسْتَنَدٍ فكريّ - فقد بحث عنه الإصلاحيون في فكرة العدل كما في تجربة الخلافة - وإنما سيكون ضرباً من العبث ربطُ ذلك الموقف بمقدمات فكرية غربية، أو نسبتُه إليها، أو مؤاخذَتُه على الإعراضِ عن الأخذ بها.

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ١٩ - ٥٩.

(٢) انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٣٣.

(٣) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢ - ١٩٧٤])، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**. ص ٢٨٥ - ٢٨٨.

(٤) عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، دراسة وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

يتنمي فكر الشيخ علي عبد الرّازق ـ وخاصة كتابه: **الإسلام وأصول الحكم**[٥] ـ إلى تراث الإصلاحية الإسلامية تلك، ويستأنف خطابَها الاجتهادي التنويري، وتحديداً في المسألةِ السياسية واتصالِها بالمسألة الدينية. صدر الكتاب في العام ١٩٢٥، في مصر، في لحظةٍ حرجة من تاريخ البلاد العربية والإسلامية دشَّنَها سقوط الخلافة العثمانية، وقيام تركيا الحديثة الكمالية العلمانية، وانبعاث فكرة الخلافة من جديد (في مصر والمشرق العربي)، ودَغْدَغَتِها مخيال الخديوي فؤاد، وتصدُّر بعض رجال الأزهر الدعوة إلى أحيائها وتكريس مصر حاضرةً ومركزاً لها. ومَأْتَى أهمية الكتاب من عاملين: من المآل المأسوي الذي انتهت إليه فكرة الدولة الوطنية التي دافع عنها الإصلاحيون وبشَّروا بها، ومن الموقع الذي انطلق منه عبد الرازق للدفاع عنها مجدَّداً ضدَ فكرة الخلافة: أي الأزهر.

لم يَسْتَهِلَّ القرنُ العشرون عشرينياته حتّى كانت فكرة الدولة الوطنية الحديثة ـ على نحو ما تصوَّرها الإصلاحيون العرب ودافعوا عنها ـ تنسحب من المشهد إلى خلفية الفكر والوقائع والأحداث. كان الإصلاحيون قد نُكِبُوا، ابتداءً، بعزوف الدولة (العثمانية، المصرية، التونسية، المغربية) عن المُضيِّ في إجراء الإصلاحات التي دشنتْها في القرن التاسع عشر. عَايَنَ ذلك متأخِّرُوهم الكبار (محمّد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، محمّد بلحسن الحجوي)؛ وعاينوا أكثر كيف أن الأمر آل إلى انقلابٍ على الفكرة الإصلاحية ذاتها نحو مزيدٍ من الانغلاق! ثمّ حَصَلَ ـ ثانياً ـ أن البلاد العربية والإسلامية التي كانت على موعدٍ مع الإصلاح، وجدتْ نفسها تسقط في قبضة الاحتلال الاستعماري واحدةً تلو أخرى لتنتهي بنهايتها طوبى الدولة الوطنية. وأخيراً، كانت الإصلاحيةُ الإسلاميةُ نفسُها تضع حدّاً للطوبى نفسها على يد أحدِ متأخريها الكبار (السيد محمّد رشيد رضا) منتقلةً انتقالتَها المفاجئة من فكرة الدولة الوطنية إلى فكرة الخلافة[٦] في سياقاتٍ تاريخية وسياسية حسَّاسةٍ ودقيقة[٧]. وهكذا لم يكن الربع الأول من القرن العشرين قد انصرم، حتّى كانت فكرة الدولة الوطنية تؤول إلى خاتمةٍ درامية سريعة!

---

(٥) علي عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم** (بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٧٨).

(٦) انظر في هذا: محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م]).

(٧) ليس يَعِزُّ على المرء أن يتفهَّم تلك السياقات التي أنتجت انقلاب رشيد رضا على فكرة الدولة الوطنية واستعادته فكرة الخلافة ومنظومة مفاهيم السياسة الشرعية، وأهمُّها سقوط الخلافة وإلغاء منصبها في تركيا.

حين استأنف علي عبد الرّازق القولَ في مسألة الدولة الوطنية من مدخل التمييز بين الدينيّ والسياسيّ في الإسلام ـ متجاوزاً بذلك ما دَشَّنَ محمّد عبده التفكيرَ فيه في الموضوع ـ لم يفعل ذلك من موقع المفكر المُنْتَسِل من نَسْلِ الليبرالية العربية، الصاعدة آنئذ، وإنما من موقع العالم الأزهريّ المنتمي إلى أعرق مؤسسات العلم الديني المتمسّكة بالتقاليد. ومع أن نظام التعليم في «الجامع الأزهر» عَرَفَ ألواناً من التعديل والإصلاح، كان لمحمّد عبده مثلاً سَهْمٌ فيها، إلا أنها لم تصمُد طويلاً أمام مدٍّ دينيّ محافظٍ نَجَح في افتكاك المؤسَّسة (= مؤسسة الأزهر) من أيدي الذاهبين إلى إعادة صوغ شخصيتها. وإذا كان عبد الرّازق قد أعاد إنتاج القول في النظام السياسي من موقعِ استأنَفَ نظرة الإصلاحية الإسلامية في الموضوع، في ظرفيةٍ امتنعت فيها شروط الاجتهاد والاجتراء عليه، فإن قيمة إعادة إنتاج القول ذاك إنما مصدرُهَا الموقعُ الفقهيّ الذي منه انطلق الرجل ليكتب ما كتبَهُ في شأنٍ بالغ الحساسية، أي الصَّرح الأزهري.

قد يكون عبد الرّازق ذهب أبعد ممّا ذهب إليه محمّد عبده في حدَّةِ نقده الموجَّه إلى الفكرة الثيوقراطية عن السلطة والدولة؛ لكنه قطعاً لم يتجاوز الإطار النظري الذي رسمه عبدُه للمسألة. ومع ذلك، ناله نصيبٌ من السوء لم يَنَله الأول (= المحاكمة فضلاً عن حملات القَدْح والتشنيع) لأن الظرفية التي حرَّر فيها الكتاب ظرفيةُ جزْرٍ وتراجعٍ شاملَيْن: وفي ذلك «كلمة السّرّ» في أهميته.

* * *

انشغل عليّ عبد الرَّازق بمسألة الصلة بين السياسيِّ والدينيِّ في الإسلام، وكرَّس لذلك كتابَه: **الإسلام وأصول الحكم**[٨]. وما كان الهاجس نظرياً في ابتداء أمره ـ على ما يُفيدنا بذلك عبد الرّازق ـ وإنما حَمَلَ عليه التفكير في وظيفة القضاء الشرعي الذي وَلِيَه (عبد الرّازق) في العام ١٩١٥ بمحاكم مصر. وهو تفكيرٌ لا يمكن أن يقوده إلا إلى الاصطدام بالمسألة السياسية في الإسلام، وبنصاب القضاء في نظام الحكم بحسبانه ركن ذلك النظام الأوّل والأساس[٩]. ولمَّا كان نظام الحكم في الإسلام خلافةً ـ أو هكذا يقول دعاتُها ـ فقد كان على الكتاب وصاحبه أن يضع نظام الخلافةِ ذاك موضعَ مُسَاءَلَةٍ

(٨) عبد الرازق، المصدر نفسه.

(٩) «والقضاء بجميع أنواعه فرع من فروع الحكومة، وتاريخُه يتصل بتاريخها اتصالاً كبيراً، وكذلك القضاء الشرعي ركن من أركان الحكومة الإسلامية، وشعبة من شعبها، فلا بدّ حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الأول، أعني الحكومة في الإسلام». انظر: المصدر نفسه، ص ٧.

تتناول شرعيته ومدى تناسُبِهِ أو تَجَافِيه مع الصورة التي بناها فقهُ الخلافة طويلاً عن الخلافة نفسِها بوصفها النظامَ الشرعيَّ الوحيد في الإسلام[10].

أولاً: الدينيّ والسياسيّ في الخلافة

يرتبط مفهوم الخلافة، في الميراث الفقهيّ السياسيّ الإسلاميّ، بسلطتين متضافرتين: دينية وسياسية. الخليفة، أمير المؤمنين، صاحبُ سلطانٍ دينيٍّ يأتيه من كونه مُؤْتَمَناً على حفظ إسلامية جماعة المسلمين بوصفه نائباً عن الرسول وخلفائِهِ في ذلك. إذْ هو إمامُهم، وأميرُهم في الجهاد، والقيِّم على إنفاذ أحكام شريعةِ دينهم في شؤون حياتهم. وهو ـ أيضاً ـ صاحبُ سلطانٍ سياسيٍّ فيهم: يسوسُهم ويديرُ أمور دنياهم كما كان يفعل الرسول في المدينة... إلخ. تكون الخلافةُ، بهذا المعنى، النظامَ الذي يتداخل فيه الدينيّ بالسياسيّ تداخُلاً ماهوياً، و ـ بالتالي ـ الميدانَ الرئيس للتفكير في مختلف أنماط الصلة التي يمكن أن تقوم بينهما: اتصالاً عند بعضٍ وانفصالاً عند آخر.

١ ـ معنى الخلافة: النصاب والشرعية

يستعيد عبد الرّازق، في تعريفه الخلافةَ، مفردات فقه السياسة الشرعية التقليدي ـ كما وَضَعَ أُطُرَهُ النظرية فقهاؤهُ الأصوليون مثل الماوردي والجويني وابن تيمية. ـ فيلاحظُ أن الخليفة عند المسلمين «ينزل من أمته بمنزلة الرسول (ﷺ) من المؤمنين»، حيث له عليهم «الولاية العامة، والطاعة التامة، والسلطان الشامل، وله حقّ القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حقّ القيام على شؤون دنياهم»[11]. سلطان الخليفة مطلقٌ وعامّ، إذاً، لأن من لديه النيابة عن الله والنبي، الحاكم باسمهما، لا يمكن أن يتمتع إلا بالولايةِ ذاتِها التي تعود إليهما[12]. وإذْ يعني ذلك ـ في جملةِ ما يعنيه ـ أن الخليفة يجمع بين يديْه سلطة الدين والدنيا معاً، يرتفع في ما يدُلّ عليه إلى القول بوجوب تأليهه (الخليفة) أو تقديس منصبه أقلاً، لأنَّ من يستظل بالله في الأرض ويستأنف وظائفَ النبوة أَوْلَى بأن يَرِثَ اعتبارَهُمَا في مخيال الناس وأفعالهم.

---

(١٠) تزيد أهمية مقاربة علي عبد الرّازق للمسألة حين نتذكّر أنه طَرَقَها في وقتٍ انتعش فيه الحديث عن إحياء منصب الخلافة بعد أن ألغاه مصطفى كمال أتاتورك.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٢) «ومَن كان ظلّ الله في أرضه وخليفة رسول الله (ﷺ) فولايته عامة ومطلقة، كولاية الله تعالى وولاية رسوله الكريم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

حين يكون الخليفةُ بهذه المثابة، يمتنع على أيّ نقدٍ أو محاسبة لما يأتيه من أقوالٍ أو أفعال؛ فالنيابة عن الألوهةِ والنبوَّة تعصمه وتمنعه من ذلك. والمسألةُ هنا ليست فقط في أن الاحتساب على الخليفة غيرُ ذي موضوع، للأسباب التي ذكرنا، بل هي - أيضاً - في أن سلطانَه غيرُ قابلٍ للتفويت أو الشراكة. إذ «ليس للخليفة شريك في ولايته، ولا لغيره ولاية على المسلمين»؛ أمّا من وَلِيَ أمراً من أمورهم - غير ولاية الخليفة المباشرة عليها - فولايتُه «مستمدة من مقام الخلافة، وبطريق الوكالة عن الخليفة»[١٣]، أي لا تَحْصُل أصالةً عن النفس.

وقد يُظَنّ أن في هذه الوكالة تفويضاً بالسلطة لغير الخليفة يمثل شكلاً ما من أشكال توزيع تلك السلطة على أكثر من شخصٍ أو مركزٍ أو مقامٍ في الدولة. لكن ذلك ليس دقيقاً ولا صحيحاً، لأن وكالةَ من أَوْكَلَ إليه الخليفةُ أمراً ليس تفويضاً مفتوحاً له لأن يمارسَ السلطةَ أصالةً، بل تكليفٌ بالنيابة عنه حصراً[١٤]؛ إذِ السلطةُ تعود إليه، بما فيها سلطة التفويض والإنابة. فهو «وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم، وفي إفاضة الولاية عليهم، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى، وفي الحدّ الذي يختار»[١٥]. وبكلمة، إنّه الجهة الوحيدة التي تحتكر تلك السلطة وترسِمُ حدودَ تكليفٍ بممارسة تنفيذها لا يمكنها (أي الممارسة) بأية حالٍ تجاوزُ أطرها المقرَّرة.

من نافل القول إن ما ذكرناه عن معنى الخلافة والخليفة عند عبد الرّازق يجافي في الرؤيةِ والمقاصد ما ذهبَ إليه دعاةُ الخلافةِ من المسلمين في كلّ الأعصُر. فهؤلاء لم يتوقفوا عن الاعتقاد بأن الخليفة ظَلّ دائماً «مقيَّداً في سلطانه بحدود الشرع»، وأن انضباطه بأحكام الشرع ذاك كان «كافياً في ضبطه يوماً إن أراد أن يجمح، وفي تقويم ميْله إذا خيفَ أن يجنح». بل إن ذلك الاعتقاد ساق بعضاً منهم إلى الظن بأن الخليفة «إذا جار أو فَجَرَ انعزل عن الخلافة»[١٦]. وتلك روايةٌ عن الخليفة والخلافة يدحضُها عبد الرّازق ويناهضُها بشدة.

يلاحظ عبد الرازق أن دعاة الخلافة يُعْرِضون عن بيان مصدر «تلك القوة التي زعموها للخليفة» شأنَ إعراضهم عن جملةِ أمورٍ أخرى تقع في باب السياسة، وخاصة

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥.
(١٤) «فعمّال الدولة الإسلامية وكلّ مَن يلي شيئاً من أمْرِ المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزيرٍ أو قاضٍ أو والٍ أو محتسب أو غيرهم، كلّ أولئك وكلاء للسلطان ونواب عنه». انظر: المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

تلك التي تتناول مقام الخلافة أو تتصل به[17]. وإذ يميّز بين مذهبيْن في الموضوع[18] أولهما يَرُدُّ سلطان الخليفة إلى سلطان الله، وثانيهما يردُّه إلى الأمّة ـ يميل على أَصْرَحِ نحوٍ إلى الاعتقاد بأن الغلبة في أوساط المسلمين والعلماء للرأي الأوّل[19]، من دون أن يفوته التذكير بأن الخلاف بين المسلمين في المسألة هو عينُه الذي سيقع في المجتمعات الغربية الحديثة حول مصدر شرعية السلطة[20].

يدحض عبد الرّازق فكرة الذاهبين إلى تأسيس سلطان الخلافة على مرجعيّة الشرع، فيلاحظ أن تسويغَهم الفكرةَ تلك، أي القائلة بأن «نَصْبَ الخليفة.. واجب إذا تركه المسلمون أَثِمُوا كلُّهم أجمعون»[21]، لا يستند إلا إلى دليلَيْن يمكن أن نحسبَهما ضعيفَيْن هما: «إجماع الصحابة والتابعين» وتوقُّف «إظهار الشعائر الدينية وصلاح الرعية» على نصب الإمام[22]. إذ إن الدليليْن نظريان في المقام الأول. وهُمَا كذلك لامتناع نصٍّ من الدين يُشَرْعِنُهُمَا. فليس في القرآن آيةٌ تقيم الدليل على هذه «الفرضية». ولو كان ثمة دليل نصِّيَ ـ قرآني ـ واحد «لما تردَّد العلماء في التنويه والإشادة به»[23]. وحين أَعْجَزَهَمُ الأمرُ عن تأمين الحجّة القرآنية على ما ذهبوا إليه، انصرفوا عنه إلى ما رأيت من دعوى الإجماع تارة، ومن «الالتجاء إلى أقيسة المنطق وأحكام العقل تارة أخرى»[24]، أي إلى ما ليس يقوم عليه دليل نصّي قاطع.

وإذْ يستعجب عبد الرّازق غياب ذلك النصّ القرآنيَ[25]، أو قُل ـ للدقة ـ تأسيس تلك الفرضية مع تنزُّلِ ذلك الغياب ـ يسجّل أن الغياب ذاك ينسحب على السنَّة

---

(17) المصدر نفسه، ص ١٨.
(18) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ٢٣.
(19) «وجملة القولة أن استمداد الخليفة سلطانه من الله تعالى مذهبٌ جار على الألسنة، فاش بين المسلمين». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١ (التشديد منّي).
(20) «مثل هذا الخلاف بين المسلمين في مصدر سلطان الخليفة قد ظهر بين الأوروبيين وكان له أثر فعلي كبير في تطور التاريخ الأوروبي. ويكاد المذهب الأول يكون موافقاً لما اشتهر به الفيلسوف «هُبْز» «من أن سلطان الملوك مقدس وحقهم سماوي. وأما المذهب الثاني، فهو يشبه أن يكون نفس المذهب الذي اشتهر به الفيلسوف «لُكْ»». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(21) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(22) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(23) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(24) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(25) «إنّه لَعَجَبٌ عجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر في ما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كلّ مثل، وتفصيل كلّ شيء، من أمر هذا الدين. ثمّ لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة. إن في ذلك لمجالاً للمقال». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢.

أيضاً[٢٦]، إذ ليس فيها ـ وفي الحديث ـ ما يشهد لتلك الفرضية خلافاً لما ذَهَبَ إليه محمّد رشيد رضا و ـ قبله ـ ابن حزم الظاهري اللذان رَدَّ موقفيْهما في المسألة[٢٧]. لم يَبْقَ إذاً ـ أمام دعاة الخلافة ـ إلا الإجماع. فهل فيه حُجّية شرعية تتدثّر بها الفرضية تلك تعويضاً عن غياب النصّ الشرعي؟

لا يجادل عبد الرّازق في الحُجّية الشرعية للإجماع وفي إمكان حصوله[٢٨]؛ لكنه يَلْحَظُ أن دعوى هذا الإجماع لا تجد «مساغاً لقبولها» من وجه، ويستعصي التدليل عليها بدليلٍ عند من يأخذون بها[٢٩] من وجهٍ ثان. فهي لا تجد ما يبرّرها في تاريخ الإسلام: حتّى في الصدر الأول[٣٠]. وإذْ يمتنع الاستئناس به في الصدر الأول ـ الذي شهد أشدَّ ألوان الانقسام والاقتتال بين المسلمين ـ فكيف يُبْحَث عنه في لواحِقِ تاريخ المسلمين التي عاينت أشدّ أنماط الاصطراع بينهم؟! إن الإجماع، بهذا المعنى، أضعفُ الأسانيد التي يُلْجَأُ إليها لبيان الدليل الشرعي على وجوب نصب الخليفة وإقامة نظام الخلافة في الإسلام.

لا تقوم الخلافة، في نظر عبد الرّازق إذاً، على قوة الشرعية الدينية على نحو ما يزعم القائلون بها، المدافعون عنها، لِخُلُوِّ النصّ الديني (القرآن، الحديث) ممّا يسوّغ لها شرعيّاً، وإنما تقوم على شرعيةٍ أخرى شديدة الانفصال عن المرجع الديني هي شرعية القوة أو شرعية الأمر الواقع المفروض بقوةِ السلطان المادي.

٢ ـ شرعيةُ القوة

«يدَّعي فقهاء الخلافة ـ الأقدمون والمحدثون ـ أن أمر الخلافة راجعٌ إلى «اختيار أهل العقد والحلّ»، وأن الإمامة «عقدٌ يَحْصُل بالمبايعة من هؤلاء الذين اختاروه [أي الخليفة] إماماً للأمة بعد التشاور بينهم»[٣١]. وهو ادّعاء يفيد إمكان قيام الخلافة عند المسلمين على أساس البيعة الاختيارية. ومع أن عبد الرّازق لا يستبعد أن «تُوجَد في

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٤.

(٢٨) «نسلّم أن الإجماع حجة شرعية، ولا نثير خلافاً في ذلك مع المخالفين. ثمّ نسلّم أن الإجماع في ذاته ممكن الوقوع والثبوت، ولا نقول مع القائل إن من ادَّعى الإجماع فهو كاذب». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٣٠) «إن دعوى الإجماع هنا غير صحيحة ولا مسموعة، سواء أأرادوا بها إجماع الصحابة وحدهم، أم الصحابة والتابعين، أم علماء المسلمين كلّهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

الدنيا خلافةٌ على الحدّ الذي ذكروا»، إلا أنه لا يعثر في الواقع الاجتماعي على ما يقيم على وجودها دليلاً؛ بل كلّ ما يجده أن الخلافة في الإسلام «لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة» التي كانت «قوةً مادية مسلَّحة»[٣٢]. كان ذلك أمراً ملحوظاً في تجربة الخلافة الراشدة، وفي عهدها المتأخر[٣٣]، فكيف لا يكون كذلك في لاحق الأزمنة والأَعْصُر؟! ومع أن تلك الغلبة «كانت دائماً عماد الخلافة» حيث «لا يذكر التاريخ لنا خليفة إلا اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلّحة التي تحوطه والقوة القاهرة التي تُظِلّه»[٣٤]، إلا أن تجربة التاريخ تثبت أن الرهبةَ المسلَّحةَ تلك لم تكن دائماً «ظاهرةَ الوجود» أو «محسوسةً للعامة» لغياب الأسباب الموضوعية التي تفرض عليها أن تكون كذلك، أي ظاهرةً ومحسوسة، في المُعْظَمِ من وقائع ذلك التاريخ. غير أن احتجاب تلك القوة عن الظهور لدواعٍ ذاتِ صلةٍ بـ «عدم الحاجة إلى استعمالها»[٣٥] ليس سَبَباً كافياً للاعتقاد بأن فِعْلَ القوة يَشُذُّ عن قاعدةٍ جاريةٍ في الاجتماع السياسيّ الإسلاميّ، بل هو يؤشّر على تنوُّعٍ في أنماط ممارسة السلطان السياسي في التاريخ الإسلاميّ على نحو ما وقف عليه ابن خلدون في تعيينه أطوار ذلك السلطان[٣٦].

ليس لخُفُوتِ القوةِ مَظْهراً أن يُسْقِط مركزيتَها في بناء السلطان السياسيّ إذاً؛ إذ «لو كانت غير موجودة حقيقةً، لَمَا كان للخليفةِ بعدها وجود»[٣٧]. وخفوتُها إنْ حَصَل ـ وهو قد حصل ـ مُتَّصِلٌ بظروفٍ لا تجد فيها الخلافةُ نفسَها مدفوعة إلى إبداء شوكتها المادية العارية. وهي ظروفٌ يستتبُّ لها الأمرُ فيها باسم الشرعية الدينية أو ما شاكل، فَتَبْطُل حاجتُها إلى التماس الوجود والشرعية من طريق تلك القوة التي تَحْمِلها على التوسُّل بها ـ عادةً ـ أوضاعُ الوَهَن والتراجُع في أداء وظائفها. ومُفَادُ ذلك أن الخلافة، وإن بَدَت غيرَ جانحةٍ لتسويغ سلطانها بالقوة، ليست تقوم بغير القوة، وأن هذه القوة سبيلُها الوحيد إلى الكينونة والقيمومة وانتزاع الشرعية من الناس، وخاصة في مبتدإ تكوينها وقيامِها

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٠ (التشديد مني).

(٣٣) «قد يسهل التردد في أن الثلاثة الأول من الخلفاء الراشدين مثلاً شادوا مقامهم على أساس القوة المادية، وبنوه على قواعد الغلبة والقهر. ولكن أَيَسْهُل الشك في أن علياً ومعاوية رضي الله تعالى عنهما لم يتبوَّأا عرش الخلافة إلا تحت ظلال السيف، وعلى أَسِنَّة الرمح، وكذلك الخلفاء من بعدُ إلى يومنا هذا». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٥) هذه النقول من: المصدر نفسه، ص ٧١.

(٣٦) انظر حديث ابن خلدون عن أرباب السيف والقلم في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩).

(٣٧) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ٧١.

حيث حاجتُها إلى الشرعية ماسَّة أوّلاً، وحيث هي (= الشرعية) لا تقوم إلا على أنقاض شرعيةٍ سابقة أَفَلَتْ، ثمّ حيث القوةُ تلك الولادةُ التي تَسْتَنْجِبُها.

تأخذُنا هذه المعطيات الفكرية، الواردة في نظرة عبد الرّازق إلى الخلافة، إلى استنتاج رئيس: لا تتمتع الخلافة بأية شرعية دينية ـ على ما يزعم ذلك دعاتُها ـ وإنما شرعيتُها الوحيدة مستمدة من القوة المادية المسلحة، وبالتالي فهي تستند إلى شرعية القوة. لكن ذلك مدعاةٌ لإثارةِ سؤالٍ كبير على نصّ عبد الرّازق وعلى جنوحه إلى إسقاط الصلة بين الخلافة والدين، هو: هل يمثل نَقْضُ الخلافةِ، بوصفها مؤسَّسةً دينية ـ سياسية في عُرْفِ مُنَظِّريها، نقضاً لمبدإ الحكومة جملةً وتفصيلاً، وفي تجربة الإسلام على نحوٍ خاص؟

٣ ـ الخلافة وشرعية الحكومة السياسية

لا ينتمي نقدُ الخلافة إلى نقد السياسةِ وشرعيةِ تَنَزُّلها في اجتماعِ الأمة، وإنما ينتمي إلى دحض دعاواها في الدين والدنيا. أما السياسة في خطاب عبد الرّازق، فَنِصَابُها مشروعٌ وموضوعيّ مَتَى نُظِر إليه (نصاباً) مستقلاً عن الدين أو عن فرضيةِ تمثيل الخلافة للدين. فالأمم، على اختلاف معتقداتها، ليست بغَنَاءٍ عن نظامِ حكمٍ يقوم فيها مقامَ مدبّرٍ ومديرٍ لشأنها الاجتماعي العام بقطع النظر عن نمط ذلك الحكم وشكله، وعن أفضلية بعضه على بعض لدى فريقٍ من المجتمع أو آخر[٣٨]. لكن هذا النظام، في رأيه، ليس قطعاً نظام الخلافة على نحو ما ادَّعى ذلك المنافحون عنه.

ولا يكتفي علي عبد الرّازق بالتشديد على وجوب قيام الحكومة في أيٍّ من المجتمعات، ومنها مجتمعات المسلمين، لاتصال ذلك القيام بحاجات اجتماعية أكيدة ليس في وُسْع غير الحكومة ـ أو النظام السياسي ـ النهوض بأمْرِ الجواب عنها وإشباعها.، بل يذهب إلى أبعد من ذلك بكثير: إلى القول إن الخلافةَ نفسَها قد تكون تلك الحكومة التي تَكِلُ إليها المجتمعات الإسلامية وظيفةَ تدبيرِ شأنِها السياسيّ والاجتماعيّ إن فُهِمَت (أي الخلافة) بهذا المعنى المتقرِّر لدى فقهاء

(٣٨) «المعروف الذي ارتضاه علماء السياسة أنه لا بدَّ لاستقامةِ الأمر في أمّةٍ مُتَمَدْيِنَة، سواء أكانت ذاتَ دينٍ أم لا دينَ لها، وسواء أكانت مسلمة أم مسيحية أم يهودية أم مختلطة الأديان، من حكومة تباشر شؤونها، وتقوم بضبط الأمر فيها. قد تختلف أشكال الحكومة وأوصافها بين دستورية واستبدادية، وبين جمهورية وبولشفية وغير ذلك. وقد يتنازع علماء السياسة في تفضيل نوع من الحكومة على نوع آخر. ولكنّا لا نعرف لأحدٍ منهم ولا من غيرهم نزاعاً في أن أمة من الأمم لا بدّ لها من نوعٍ ما من أنواع الحكم». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

السياسة في العصر الحديث[39]. هل هو تأصيلٌ من عبد الرّازق للوظيفة السياسية للخلافة، أم محاولة منه لفكّ الصِّلَةِ فيها بين الدينيّ والسياسيّ بعزل الأول وإقرار الثاني؟

الحقُّ أن القارئ في هذ التعريف الرّازقيّ للخلافة، وفي سواه من التعريفات الشبيهة، يجد نفسَه أمام أمريْن متعارضَين: إما التسليم بشرعية الخلافة بوصفها حكومةً ونظاماً سياسيّاً بالمعنى الحديث للعبارتين، وهو ما يفيده قولُه المومأ إليه في الفقرة السابقة، أو إسقاط تلك الشرعية ببيان خُلُوّ الخلافة ممّا تبرّر به نفسها من الدين والدنيا معاً: وهو ما يتكرر التلميحُ به والتصريحُ في أكثر من موضعٍ في الكتاب. وهو - في ظَنّنَا - تعارضٌ شكليّ، ولعلّه لغويّ استعاريّ. فالراجح عند عبد الرّازق أن الخلافةَ غيرُ ذات موضوعٍ من وجهة نظر الدين والسياسة على السواء للأسباب التي يَبْسطُها هذا النصّ. يقول علي عبد الرّازق: «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، **أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسمّيه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء.** والواقع أيضاً أن **صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك**»، إذ: «ليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا»[40].

لا وظيفة دينية أو دنيوية للخلافة، إذاً، في ما يرى علي عبد الرّازق. وهي ليست لازمة للاجتماعِ السياسيِّ الإسلاميّ كما يدّعي دعاتُها. فالإيمان الدينيّ للمسلمين ليس يعلو درجاتٍ بوجودها ولا هو يهبط دَرَكاً بغيابها. كما إنَّ استقامةَ أمور معاشهم لا تجري بقيامها ولا هي تَبْطُل بزوالها[41]. أنّها محضُ تفصيلٍ ثانويّ في اجتماع المسلمين: العَقَديّ والسياسيّ، لا كثيرَ تأثيرٍ له - ولا قَليلَهُ - على ذلك الاجتماع. ولعلّها، إن لم تكن وَبَالاً عليهم وعلى اجتماعهم ذاك[42]، تكاد لا تَحُوز اعتباراً إلا في أذهان مَن دافعوا عنها.

---

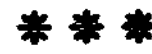
(٣٩) «إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٨٣ (التشديد منّي).

(٤١) «منذ منتصف القرن الثالث الهجري، أخذت الخلافة الإسلامية تنقص من أطرافها. فما كان الدين أيّامئذٍ في بغداد خيراً منه في غيرها من البلاد التي انسلخت عن الخلافة ولا كانت شعائره أظهر، ولا كان شأنُه أكبر، ولا كانت الدنيا في بغداد أحسن، ولا شأن الرعية أصلح». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٢) «... فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبةً على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٣.

لا تقوم الخلافة على البيعة الاختيارية، بل على القوة المادية والبطش والإكراه. ولا يملك أحد (فقيه أو سواه) عزل الخليفة إن حَادَ عن شروط المبايعة وجادَّة الشرع، لأن سلطان الخليفة غيرُ مشروطٍ بعقد مكتوب كما يُزْعم، وهو مرهوب الجناب بحيث يعلو على أي احتساب. ثمّ إنّها لا تنطوي على أيّ سلطان دينيّ لأنها مؤسَّسةٌ سياسيةٌ قهريةٌ لا شرعية لها في الدين. تلك أهـمّ مرتكزات رؤية الشيخ علي عبد الرّازق إلى الخلافة. ساقَها في سياقٍ تاريخيّ وسياسيّ معلوم هو سياق تجدُّد فكرة الخلافة في الوعي الإسلامي المعاصر، بعد سقوط مؤسّستها التاريخية في تركيا الكمالية، لكنه أراد بها أكثر من مجرّد دحض أزعومة الخلافة وشرعيتها الدينية: دحض دعوى الصلة بين الدينيّ والسياسيّ في نظام الحكم في الإسلام كما سنرى لاحقاً.



لكن دحض شرعية الخلافة، وشرعية الصلة المزعومة بين الدينيّ والسياسيّ في نظام الحكم في الإسلام، أَخَذَ عبد الرّازق إلى أبعد من المعركة مع فكرة الخلافة: إلى بيان **غياب الصلة بين الدين والسياسة في الإسلام**. وما كان ليجد أفضل من التجربة النبوية نفسها لبيان ذلك الغياب. فحين تمتنع تلك الصلة في التجربة النبوية، وهي القاعدة المرجعيّة بالنسبة إلى المسلمين، فكيف تَجُوز لغيرها من لاحقاتِ التجارب أو يستقيم لها أمر؟

ثانياً: الدينيّ والسياسيّ في التجربة النبوية

شأن كلّ الذين صاغوا رؤيةً في مجال السياسة في الإسلام، أو شَغَلهم البحث في موقف الإسلام من السلطة والدولة، انكفأ علي عبد الرّازق إلى التجربة النبوية في «دولة المدينة» باحثاً فيها عمَّا يوفِّر له جواباً عن المسألة. لكنه ـ شأن سابِقيه ومُجَايِليه ولاحِقِيه ـ كان يتناول المسألةَ تلك من موقعِ مَنْ يملك الجواب عنها سلفاً ويبحث عمّا يَتَوسَّل به من أسانيدَ لإقامة الدليل عليه. وإذْ يفعل ذلك، مثلما فَعَلَ غيرُه، يُدرِك أن التجربةَ المرجعيةَ تلك خزَّانٌ هائلٌ من المعطيات المتباينة يَضَع في حوزةِ أيِّ طالب ما شاءَهُ من الموادّ والمسوّغات. وذلك تماماً ما يُعَايِنُهُ أيُّ قارئ في كتاب عبد الرّازق **الإسلام وأصول الحكم** وفي نمط الصلات التي أقامها بين الدينيّ والسياسيّ في تلك التجربة. على أن ذلك ليس مَطْعَناً في كتاب عبد الرّازق وفي خطابه مَتَى أمكن إدراك حقيقة أن الصراع على تأويل التاريخ السياسي للإسلام، في صدره ومبتدإِ مساره، شكلٌ

آخر للصراع على احتكار التعبير عن رؤية «رسمية» معاصرة له، و ـ بالتالي ـ الصراع على احتكار النطق باسمه. وكما كان الأزهر ـ مثلاً ـ معنيّاً بتحصيل الحق في ذلك الاحتكار، وهو يدافع[٤٣] عن الخلافة في منتصف عشرينيات القرن العشرين الماضي، كان عبد الرّازق معنياً ـ في الوقت نفسه ـ ببيان وجاهةِ مقالته وحُجّيتها من خلال إسقاط شرعية مقالة المدافعين عن فكرة الخلافة.

السؤال الذي شغل عبد الرّازق هو: هل أقام النبي (ﷺ) دولةً أو سلطةً سياسية في المدينة حين الهجرة إليها؛ أو هل كان في تجربة الجماعة الإسلامية في المدينة ـ على عهده ـ ما يقوم به دليلٌ على أنها حَوَتْ شكلاً ما من أشكال النظام السياسي؟ وما الصلة بين السياسة والرسالة في التجربة النبوية؟

١ ـ شُبْهة السياسة وتناقضات الخطاب

يتساءل عبد الرّازق عمّا إذا كان تأسيس النبي لـ «المملكة الإسلامية» أمراً «خارجاً عن حدود رسالته» أم «جزءاً ممّا بَعَثَه الله له وأوحى به إليه»، فيجيب باسطاً رأيَيْن في الموضوع: «فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة، فذلك رأي لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر في كلامهم ما يدلّ عليه. وهو على ذلك رأي صالح لأن يُذهَبَ إليه، ولا نرى القول به يكون كفراً وإلحاداً.. ولا يَهُولَنَّك أن تسمع أن للنبي (ﷺ) عملاً كهذا خارجاً عن وظيفة الرسالة، وأن ملكه الذي شيَّده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة. فذلك قولٌ إن أنكرتْه الأذن لأن التشدق به غيرُ مألوف في لغة المسلمين، فقواعد الإسلام، ومعنى الرسالة، وروح التشريع، وتاريخ النبي (ﷺ)، كلّ ذلك لا يصادم رأياً كهذا ولا يستفظعه.. وأما أن المملكة النبوية جزء من عمل الرسالة متمم لها، وداخلٌ فيها، فذلك هو الرأي الذي تتلقاه نفوس المسلمين فيما يظهر بالرضا، وهو الذي تشير إليه أساليبهم، وتؤيده مبادئهم ومذاهبهم. ومن البيّن أن ذلك الرأي لا يمكن تعقُّله إلا إذا ثَبَتَ أن مِنْ عملِ الرسالة أن يقوم الرسول، بعد تبليغ الدعوة الإلهية بتنفيذها على وجهٍ عمليّ، أي أن الرسول يكون مبلّغاً ومنفذاً معاً»[٤٤].

(٤٣) وقد كلّفه ذلك الدفاع الذهاب إلى محاكمة علي عبد الرّازق على كتابه ذاك!
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

لا يَخرج الموضوع عن أن يكون على أحد وجهيْن في تفسير عبد الرّازق: أن تكون الدولة (والسياسة) النبوية فعلاً دنيوياً منفصلاً عن الرسالة (الدينية)، أو أن تكون جزءاً منها شديدَ الصلة بها أو عديم الكينونة بغيرها. لا يذهب المسلمون إلى هذا الأمر الأوّل لأنهم ما ألِفُوه ولا أدركوا معنى للسياسة في ذلك العهد بمعزل عن النبوة. بينما هم يُجمعون على المماهاة بينهما لدى أكثرهم رؤيةً إلى المسألة. ليس الإجماع، في ظن عبد الرّازق، مسوِّغاً لترجيح الرأي الثاني، فقد لا يقِلّ عنه الأوّل حُجّية وإن لم يتوفّر له ما توفَّر للثاني من تواتُرٍ وفُشوّ. وقد يخال قارئ النصّ أن عبد الرّازق أمْيَلُ إلى القائلين بالرأي الأول، أي بانفصال السياسيّ عن الدينيّ في الإسلام، وخاصة في عهده النبويّ الأول، وعن جواز الذهاب إليه بعيداً عن فرضية فقدان الإجماع. والحق أن الحامل على مثل هذا الظن ليس تشديد عبد الرّازق - في هذا النصّ - على أن هذا الرأي «رأيٌ صالحٌ لأن يُذْهَبَ إليه، ولا نرى القول به يكون كفراً وإلحاداً» فحسب[45]، بل لأن بعضَ ما بَسَطَهُ في الكتاب من الآيات المادية الدَّالَّة على السياسيِّ في التجربة النبوية يوحي بانتصاره لفكرة الانفصال تلك وانحيازه لشرعيتها.

* * *

يَعْرِض علي عبد الرَّازق لبعضٍ ما يبدو له علاماتٍ دالةً على وجود مظاهر للسياسة والعمل السياسي في الفعل النبويّ[46]. يقف مثلاً أمام دلالة القضاء في الإسلام وتولية النبي صحابةً يَقْضُون بين الناس نيابةً عنه. ومع أنه لا يُبدي تسليماً بصحّة مثل تلك التولية، يسوق ما أجمع عليه جمهورُ العلماء من وقائع تدلّ على أن النبيَّ وَلَّى ثلاثةً من صحابته قضاةً في الأمصار (عمر بن الخطاب، علي بن أبي طالب، معاذ بن جبل)، فيضيف إليهم أبا موسى الأشعري من دون أن ينتبه إلى ملاحظته النقدية التحفظية على حال القضاء في العهد النبوي التي كانت (أي الحال) «غامضة ومبهمة»[47]. وفي كلّ

(٤٥) يذهب عبد الرّازق إلى أبعد من ذلك حين يشجع الباحثين في هذه الفرضية إلى المُضِيّ فيها من دون خشيةٍ أو تحفّظ قائلاً: «فليس بدعاً في الدين، ولا شذوذاً عن مذاهب المسلمين، أن يذهب باحث إلى أن النبي عليه السلام كان رسولاً وملكاً. وليس بدعاً ولا شذوذاً أن يخالف في ذلك مخالف. فذلك بحثٌ خارجٌ عن دائرة العقائد الدينية التي تَعَارف العلماء على بحثها، واستقر لهم فيها مذهب، وهو أدخل منه في باب البحث العلمي منه في باب الدين، ﴿أقبل ولا تخف إنك من الآمنين﴾ [القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٣١]. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٢ (التشديد مني).

(٤٦) «لا شكّ في أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك». انظر: المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

الأحوال، يجد عبد الرّازق نفسَه موزَّعاً بين الأخذ بالروايات الدالة على قيام قضاء في العهد النبوي، وهي تأخذه إلى الإقرار بقيام نظامٍ سياسيّ فيه، وبين التحفظ من صحّتها.

بَيْدَ أن التحفظ يبدو أقلّ حدّةً حين يتعلق الأمر بالجهاد الذي كان «آيةً من آيات الدولة الإسلامية، ومثالاً من أمثلة الشؤون الملكية»(٤٨). فالجهاد مظهراً ـ وعلى ما يقرر عبد الرّازق ـ لا يكون لمجرّد إظهار الدين وحَمل الناس على الإيمان، و «إنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان وتوسيع الملك». فالدعوة الدينية لا تتوسَّل بغير الحكمة والموعظة، وقوامُها «لا يكون إلا بالبيان وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع»؛ أما القوة والإكراه، «فلا يناسبان دعوةً يكون الغرض منها هداية القلوب وتطهير العقائد»(٤٩). ولكن ماذا لو أن النبي استعمل ـ وهو استعمل ـ القوة والرهبة ضدّ أعدائه: هل يكون فَعَلَ ذلك من موقع دينيّ أم من موقع سياسيّ؟ الجواب عند عبد الرّازق أن ذلك «لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية»(٥٠).

الوجه السياسيّ للفعل النبويّ هنا واضح، لأنه ينسجم مع روح الرسالة القائمة على الحوار والإقناع(٥١). لكنه ليس أقل وضوحاً حين يتعلق الأمر بأمور أخرى مثل التدبير المالي. فقد كان للنبيّ سُعَاةٌ وجُبَاة يَصِلُونَهُ بالأمصار، ويحصّلون له الزكوات والأعشار، ووظائفُهم ليست ممّا يمكن عَدُّهُ في باب الدين، إذ إن «التدبير المالي عملٌ ملكيّ»، و«خارجٌ عن وظيفة الرسالة»، و«بعيدٌ عن عمل الرسل باعتبارهم رسلاً فحسب»(٥٢). وهو ليس يقوم بغير الافتراض بأن المشروع النبوي ينطوي على لحظةٍ سياسية فيه منفصلة عن الرسالة وإنْ اجتمعتا في شخصه(٥٣).

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٥١) ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغيّ﴾؛ ﴿أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين﴾ و﴿أدْعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [القرآن الكريم: «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦؛ «سورة يونس،» الآية ٩٩، و«سورة النحل،» الآية ١٢٥ على التوالي].

(٥٢) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٥٣) هناك الكثير في نظر علي عبد الرّازق «ممّا يمكن اعتبارُه أثراً من آثار الدولة، ومظهراً من مظاهر الحكومة، فمن نظر إلى ذلك من هذه الجهة، ساغ له القول بأن النبي (ﷺ) كان رسول الله تعالى، وكان ملكاً سياسيّاً أيضاً». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩.

وقد يميل قارئ هذه النصوص الرّازقية إلى الاعتقاد بأن الرجل يسلّم بوجود لحظةٍ سياسية مستقلة نسبياً في المشروع النبوي غير قابلة للردّ إلى منظومتها الدينية المرجعيّة. والحق أن ذلك انطباع خاطئ يحمل عليه مثل ذلك الاستطراد النصيّ في كتاب عبد الرّازق. فالأخير سرعان ما يعود من استطراده إلى التشديد على التمايز بين الدينيّ والسياسيّ في العهد النبويّ، بل إلى التشديد على خُلُوِّ ذلك العهد من أيّ مظهرٍ من مظاهر السياسة بوصفها نصاباً مستقلاً عن الدين.

* * *

يضع عبد الرّازق تمييزاً ماهويّاً صريحاً بين الرسالة والملك فيكتب: «أنت تعلم **أن الرسالة غيرُ الملك، وأنه ليس بينهما شيءٌ من التلازم بوجهٍ من الوجوه، وأن الرسالة مقام والملك مقام آخر**. فكم من ملك ليس نبيّاً ولا رسولاً، وكم لله جَلَّ شأنُه من رسل لم يكونوا ملوكاً»[54]. ما أضْمَرَهُ عبد الرّازق في نصوصٍ سابقة ـ وأوْحَى بانحيازه إلى فكرة استقلال السياسيّ في الإسلام ـ صَرَّح به هنا على أوضح نحوٍ: «الرسالةُ غيرُ المُلك»، والتاريخ على ذلك شاهد. وعليه، إذا كان ثمة ما حَفَزَ المسلمين على الاعتقاد بأن دعوةَ نبيِّهم تتّسع لمشروع سياسيٍّ منفصلٍ عن الرسالة أو مرتبط، فالنظر إليه بعين النقد ضروريّ لتبديد الالتباس الحامل عليه، ولإعادة وعْي الصلة بينهما (= السياسة والرسالة) بحسبانها صلةَ انقطاعٍ وتَجَافٍ.

ويجد عبد الرّازق في التجربة التاريخية للإسلام، وفي عهدها النبويّ خاصة ما يَحْسَبُهُ ثغراتٍ قابلةً للطعن في حُجّية ما ذهب إليه خصومُه. ومن ذلك خلُوُّ التجربة تلك ممّا يدلّ على أن نظاماً سياسيّاً قام فيها، لامتناع التفاصيل الدالة على ذلك: من قبيل غياب التعريف النبويّ الدقيق لنظام الحكم في الإسلام جملةً، والتعيين التفصيلي لبعض مؤسساته المفترضة كالقضاء والولاية وما في معنى ذلك[55]. وهو ما أخذ عبد الرّازق إلى الاستنتاج بأن النبي «ما كان إلا رسولاً لدعوةٍ خالصة للدين، ولا تشوبُها نزعةُ مُلك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ملك ولا حكومة، وأنه لم يقم بتأسيس مملكة»[56].

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١١٢ (التشديد مني).

(٥٥) «إذا كان رسول الله (ﷺ) قد أسّس دولة إسلامية، أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلتْ دولتُه إذاً من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرّف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟!». انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

لكن ذلك لا يُغلق المشكلة، بل يفتحها. وهو يفتحها على سؤالٍ إشكاليّ رئيس: إذا لم يكن النبيّ قد أقام دولةً وسلطة، فكيف السبيل إلى تفسير ما كان لديه من سلطانٍ ماديّ ورمزي في صفوف المسلمين غير السلطان الديني فيهم؟

ها هنا يذهب عبد الرّازق إلى القول إن مَأْتَى ذلك السلطان لديه في اتّباعه الرسالة نفسها، ولكن لا بمعنى أنها تنطوي على وظيفةٍ سياسية لحاملها (النبي)، وإنما لأنها «تستلزم للرسول نوعاً من الزعامة في قومه، والسلطان عليهم»[٥٧]. وهنا يكاد يلامس القول إن للنبي شخصيةً كاريزمية تصدر عن شخصيته الدينية كنبيّ، وأن كاريزماهُ تلك ليست في شيء من السياسة ولا تمثل نصاباً سياسيّاً في النبوّة وفي الإسلام. لذلك كان سلطانُه «بمقتضى رسالته سلطاناً عامّاً، وأمرُه في المسلمين مطاعاً وحكمُه شاملاً». والكاريزما تلك كناية عن «قوة قدسية يُختص بها عباد الله المرسلون، ليست في شيء من معنى الملوكية، ولا تشابهها قوة الملوك ولا يدانيها سلطان السلاطين»[٥٨].

* * *

ثمة شُبْهَةُ سياسةٍ في الإسلام وفي التجربة النبوية على نحوٍ خاص. ذلك ما يستفيده قارئ علي عبد الرّازق. يحاول الأخير تبديد الاشتباه ذاك وبيان غياب لحظةٍ سياسية فيهما. لكن القارئ نفسه لا يملك مقاومة الشعور بأن حجّة عبد الرّازق لم تكن قوية بما يكفي لتأسيس موقفه على النحو الرصين. إذ كان يخالطها الكثير من الارتباك، ناهيك بتناقضات لم تكن تسمح لخطابه في المسألة بالتماسك. فحين يكتب أن الجهاد «كان آية من آيات الدولة الإسلامية، ومثالاً من أمثلة الشؤون الملكية»[٥٩]، ويعززه بالتأكيد الصريح أن النبيّ إذا كان قد «لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين»[٦٠] لأننا «ما عرفنا ـ يقول عبد الرّازق ـ في تاريخ الرّسل رجُلاً حمل الناس على الإيمان بالله بحدّ السيف، ولا غزا قوماً في سبيل الإقناع بدينه»[٦١]. ينتهي إلى نفي الصفتين السياسية والدينية عن الجهاد من دون أن يثبت طبيعته، وتحديداً نوع صلته بالسياسة والدين! والأمر نفسُه نَلْحَظُه حين يتحدث عن التدبير المالي النبويّ، فإذْ

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٦١) المصدر نفسه، ص ١١٧.

يُوحي بأنه فعلٌ سياسيّ، نافياً أن يكون جزءاً من الرسالة، ينتهي إلى إسقاط الماهيتين السياسية والدينية عنه من دون أن يُثْبِتَ له ماهيةً أو يقرّر له صلةً بأيّ من السياسة والدين!

تَحملنا هذه التناقضات على الاعتقاد بأن خطاب عبد الرّازق في: **الإسلام وأصول الحكم** لم يبرح كونه خطابَ نفي وسلْب لا خطاب تأكيدٍ وتعريف. ومردّ ذلك إلى إشكالية الموضوع الذي طَرَقَهُ (علاقة الدينيّ بالسياسيّ في الإسلام)، وإلى ندرة المادة الفكرية التي يمكنه الاستناد إليها في سبيل تقرير القضية التي رَامَ الانتصار لها. ولعلّ هذا النَّفي في الخطاب بادٍ حتّى في لغة التأكيد والتقرير كما سنلاحظ. فهي نفسُها لم تخرج عن كونها عموميات تحاشت تعريف ماهياتِ مَا نَفَتْ عن وقائعَ وظواهرَ من طبائع ارتبطت بها في وعي الناس.

٢ ـ المشروع النبويُّ دينيٌّ والسياسةُ شأنٌ عام

جادل علي عبد الرّازق الفرضية الذاهبة إلى أن قيام كيان سياسيّ في الإسلام يُسْنِدُه واقع نشوء وحدة سياسية بين المسلمين في المدينة. وهو إذ يعترف بأن مثل تلك الوحدة كان قائماً حينئذ، يأبى الاعتراف بأن أساسه سياسيّ، بل يصرّح بأنه دينيُّ الطبيعة والماهية. ومع أنه يُبْدي تساهلاً من المُصِرِّين على تعريفها وحدةً سياسية، فيفترض أن «من كان يريد أن يسمّيَ تلك الوحدة الدينية دولةً، ويدعو سلطان النبي(ﷺ) ذلك السلطان النبوي المطلق مُلْكاً أو خلافة، والنبي عليه السلام ملكاً أو خليفة أو سلطاناً... إلخ، فهو في حلّ من أن يفعل، فإن هي إلا أسماء لا ينبغي الوقوف عندها..»[٦٢]، إلا أنه يعود عن ذلك التساهل اللفظي ليقرّر بمفردات قاطعة أن تلك الوحدة «لم تكن وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه، ولا كان فيها معنى من معاني الدولة والحكومة»[٦٣]، وأنها «وحدة إسلامية لا سياسية»، وأن زعامة الرسول «زعامة دينية لا مدنية»[٦٤].

ليست السياسةُ شأناً دينياً إذاً، في ما يرى عبد الرّازق، وإنما هي «غرض من الأغراض الدنيوية التي خلّى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا»[٦٥]. هل معنى ذلك أنها لا تستند إلى شرعٍ دينيّ ولا تقوم بمقتضاه؟ لا يذهب عبد الرّازق إلى التصريح بذلك

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣ (التشديد مني).

لفظاً، لكنه يقول ذلك من طريق غير مباشر حين يربط بينها وبين مبدأين يؤسِّسَانِها هما: **العقل**، أي الاجتهاد، و**المصلحة**[66]. وهذا ما يقود إلى الاستنتاج بأن عبد الرّازق يعيد تعريف السياسة والدولة بوصفهما ظاهرتين إنسانيتين أو مدنيتين مجردتين من أية قداسة دينية. وحين يكون أمرُهُما كذلك في تجربةٍ كان فيها النبيّ «حاكماً» أو أشبه، فكيف يكون عليه بعد أن آل (أمرهما ذاك) إلى بشرٍ لا عصمة لديهم؟

إن «ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي (ﷺ) لم يكن له شأن في الملك السياسي»[67]؛ كما إنَّ القرآن «يمنع صريحاً أن يكون النبي (ﷺ) حفيظاً على الناس، لا وكيلاً، ولا جبّاراً، ولا مسيطراً»[68]. فكيف يسوغ لغيره، ممن هو دون سلطانه كالخليفة أو السلطان أو الملك، أن يدعي لسلطته شرعية دينية لا يُقِرُّها له نصٌّ من الشرع؟!

عود على بدء

أشرنا، في بداية هذا الفصل، إلى أن كتاب **الإسلام وأصول الحكم** أتى يمثل ردّاً نقديّاً على انبعاث فكرة الخلافة في الوعي الإسلامي، في سياقٍ سياسيٍّ وتاريخيٍّ دشَّنَهُ قرار مصطفى كمال أتاتورك إلغاء منصب الخلافة، وأن الردَّ ذاك اقتضى من عبد الرّازق تجهيز نقده بحجج غيرِ قابلةٍ للإنكار من خصومه وَجَدَها في التجربة المرجعيّة نفسِها التي يستند إليها الخصومُ أُولاء: أي التجربة النبوية. وبعد جولةٍ له في تاريخ تلك التجربة وبياناتها الدالة على ما ذهبَ إليه من فرضيات ومقدمات، عاد إلى نسف فكرة الخلافة وقَدْح دعاواها المجافية للدين.

أوّل ما نَسَفَه عبد الرّازق تسميةُ النظام السياسي الذي قام في الإسلام، بعد صدره الأوّل، **خلافةً**. ومردّ ذلك الالتباس، الحامل على مثل تلك التسمية، في نظره إلى البناء على سابقة الخليفة أبي بكر الذي باتت تسميتُه خليفةً مبرراً لدى من أتى بعده ـ وبعد الخلفاء الراشدين ـ لتكريس صفة الخلافة عن النبي اسماً مستعاراً لسلطانه السياسي! وعبد الرّازق لا يرى تلازماً بين الأمريْن، بل لا يرى القول به إلا شكلاً عارياً من استثمار

(٦٦) إن الله «ترك الناس أحراراً في تدبيرها [يقصد السياسة] على ما تهديهم إليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم ونزعاتهم». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

البعد الديني الرمزي الذي حمله معنى الخلافة في عهد أبي بكر ـ والخلفاء الثلاثة اللاحقين ـ للتأسيس للدولة السلطانية والتسويغ لشرعيتها.

وثاني ما نَسَفَه هو **الشرعية الدينية للخلافة**. فالبناء على سابقةِ أبي بكرٍ (والخلفاء الراشدين) ولقبِه (خليفة رسول الله) «كان سبباً من أسباب الخطإ الذي تسرَّب إلى عامة المسلمين، فَخُيِّل إليهم أن الخلافة مركز ديني»[٦٩]. ولقد كان ذلك ممّا انتبه إليه السلاطين، طوال تاريخ الإسلام، ورأوا فيه مادة ثريَّةً لتأسيس شرعية سلطانهم على الدين وإيهام المسلمين بحُجّية ذلك السلطان ومَنْعِه منهم بذريعة أن الخروج عليه خروجٌ على مقتضيات الدين[٧٠].

يختصر عبد الرّازق موقفه من نظام الخلافة ـ والمزاعم الرائجة حول شرعيته الدينية ـ فيكتب: «والحق أن الدين الإسلاميَّ بريءٌ من تلك الخلافة التي يتعارفُها المسلمون، وبريء من كلّ ما هيَّأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزٍّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرّفها ولم ينكّرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى **أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة**. كما إنَّ تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظام الدواوين، لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمرُ فيها **إلى العقل والتجريب**، أو إلى قواعد الحروب، أو هندسة المباني وآراء العارفين»[٧١].

ليست الخلافة من الدين، والقول بذلك أو بغير ذلك ليس يتصل بالدين من وجهٍ؛ وكل الهالة التي بها أُحيطَتْ في نصوص المسلمين أو في مَخَايلهم من وضع الواضعين. وهي ليست في حقيقة أمرها أكثر من شأنٍ سياسيٍّ يُرْجَعُ فيه إلى الناس ومصالحهم لا إلى نصوص الشرع وتعاليمه. وهي مصالح تتقرَّر على مقتضى العقل في المقام الأول. وهذا ليس يَقْصُر أمرُه على الخلافة فحسب، وإنما هو شأنُ كلِّ دولةٍ وأجهزتها ووظائفها ومراكزها: فهي جميعُها متقرّرة بحسب **الفعل الإنساني** والمعايير التي يتوسَّل

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧٠) «كان من مصلحة السلاطين أن يروّجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتّى يتخذوا من الدين دروعاً تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم. وما زالوا يعملون ذلك. حتّى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله». انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢١٠ (التشديد مني).

بها، وقد حدَّدها عبد الرّازق في ثلاثة: العقل، والتجربة، ونظام السياسة (وربَّما ترتدُّ إلى مبدأين: العقل والتجربة)، هي الإطار المرجعي للدولة ونظام الحكم وللسياسة.

* * *

قلنا، في مطلع هذا الفصل، إن عليّاً عبد الرّازق لم يخرج عن الأُطُر والمقدمات الفكرية التي رسمها محمّد عبده في مقاربته نظام الحكم في الإسلام، وبيانه أوجه الصلة بين السياسيِّ والدينيِّ فيه، وإسقاطه القول بوجود سلطة دينية في تاريخ المسلمين. ومع أن التأصيل النظري للمسألة هذه يعود إليه، إلا أن نقد عبد الرّازق لتلك السلطة الدينية المزعومة ـ المسماة خلافة ـ بَدَا أكثرَ حدّة وشدّة من محمّد عبده لأسباب عديدة، ليس هنا مجال التفصيل في بيانها، ووصلت به جرأة النقد ذاك إلى حدّ الاصطدام بالمؤسسة الدينية. والأهم من تلك الحدّة مضمونُ ذلك النقد: **إسقاط الشرعية الدينية عن مؤسسة الخلافة** والنظر إليها بحسبانها نظاماً سياسيّاً والاحتساب عليها بهذا المعنى.

لكن وراء نقد الخلافة عند عبد الرّازق هدفاً أبعدَ كثيراً من مجرّد قدْحها كنظام سياسيّ يُسْنِد إلى نفسه رسالةً دينية: إنّه **إقامة الفصل بين السياسة والدين، وتأسيس السياسة على قواعد العقل والمصلحة والمواضعة**، وهي القواعد التي شدّد عليها في نقده للأسس المزعومة التي تقوم عليها الخلافة، أو قل تدعي أنها تقوم عليها. إن الخلافة ـ في نظره ـ ليست أكثر من شكلٍ من أشكال النظام السياسي، وما ينطبق عليها من حكم ينطبق على أيّ نظام سياسيّ آخر: هي جميعُها سواء في تجرُّدها من أي محتوى دينيّ قد تَنْسُبُه إلى نفسها أو تسعى في استحصاله. وإذا ساغ أن يُذْهَبَ إلى ذلك في النظر إلى دولة المدينة حيث قائدُها نبيّ، فكيف لا يسوغ في حالة غيرها دون دولة المدينة مقاماً؟

هل في إقامته الفصل بين السياسة والدين ما يفيد بأن عبد الرّازق دعا إلى العلمانية مذهباً أو إلى علمنة الدولة؟

لم تكن المسألة مطروحة في وعيه هكذا، ولا شغلته فلسفياً. لكن دفاعه عن مدنية السلطة في الإسلام يضعه على تخوم العلمانية من حيث لم يحتسب. وإن نحن أردنا تعيين ما قام به بعيداً عن فرضية الدعوة إلى العلمانية ـ وهذا هو الصحيح ـ نقول إن الرجل دَعَا إلى قيام **نظام سياسي حديث** يستمد شرعيته من المجتمع والناس، لا من الشريعة أو نصوص الدين. وقد يقال إن هذا الموقف ليس غريباً عن تقاليد الإسلام

السنّيّ حيث الحاكم يتولى بالبيعة الاختيارية المشروطة وحيث الجماعة مصدر السلطة. وهذا غير صحيح، لأن البيعة لم تكن اختيارية ولا كانت مشروطة في تاريخ الإسلام، وإنما أُخِذَت بالقوة والترهيب؛ ولأن البيعة ليست العقدَ السياسيَ بالمعنى الحديث؛ ولأن الجماعة مقولة تبدَّدت في التاريخ وانتهت إلى أن تكون «أهل الحلّ والعقد» ليس أكثر.

إذا كانت الدعوة إلى حداثة سياسية في المجتمع العربي قد أطلت على نحوٍ بالغِ الوضوح في خطاب الليبرالية العربية، وكانت أوضح وأنضج ما تكون في كتابات أحمد لطفي السيد وطه حسين، فإن رديفاً لها تَبَلْوَرَ من موقع فكري آخر هو الموقع الإسلامي الاجتهاديّ المتنوّر. وذلك بالذات ما نستفيده من نصوص الشيخ علي عبد الرّازق في المسألة. ربّما بالغ في المباعدة بين السياسة والدين في تاريخ الإسلام؛ وربما بالغ في تلك المباعدة أكثر حين حديثِهِ في تجربة دولة المدينة فلم يَرَ في النبيّ سوى صاحب الرسالة الذي لا يملك سلطاناً سياسيّاً على الناس، لكنه فتح الباب أمام الاعتقاد بأن خطاب الحداثة السياسية لم يبق شأناً خاصاً بالليبراليين و«المتغربنين»، بل تَقَاسَمَهُ معهم مشايخ ورجال دين. وبهذا المعنى، يمثل عبد الرّازق استمراراً تاريخيّاً لتيارٍ تنويري من الأزهريين بدأ مع رفاعة الطهطاوي، واستمر مع محمّد عبده وصولاً إليه.

الفصل التاسع

طه حسين: المثال الأوروبي، التعليم، الديمقراطية

عُدَّ طه حسين ـ في أغلب الدراسات التي تناولت آثاره الفكرية وخاصة منها أعماله المكرَّسة للدفاع عن الجديد في وجه القديم والحداثة في وجه التقليد ـ حالةً ثقافيةً شديدةَ الاندفاع نحو الانتصار للقيم الفكرية الجديدة الوافدة في ركاب أوروبا، على كبيرٍ كلفةٍ يرتّبها مثل ذلك الاندفاع على صاحبه، في مجتمع (مصر، العالم العربي) ما تهيَّأتْ فيه الظروفُ بعد لاستقبال تلك الجرعة الزائدة من الدفاع عن قيم الحداثة. ولعلَّ شجاعتَه في قول ما قاله في كتابه: **في الشعر الجاهليّ**[1]، وأبواب جهنّمَ النقدِ والتشنيعِ التي فَتَحها عليه نشرُ الكتاب من قِبَل خصومه من النُقاد والكَتَبَة، هو ما حَمَلَ كثيرين من دارسيه على حسبان ذلك الاندفاع حالةً غيرَ مسبوقة. وإذا أغْضَيْنا عن منسوب الجرأةِ في الكتاب، وهو منسوبٌ عالٍ بغير جدال، فإن مضمون ما دَافَع عنه طه حسين في هذا النصّ ـ وفي سواه ـ ما كان أشدَّ حدَّة مما دافع عنه مثقفون عرب قبله (مثل شبلي الشميّل) أو «بعده» (مثل سلامة موسى). ولولا أن محاكمة كتابه: **في الشعر الجاهليّ** سلَّطتْ ضوءَ الإثارة على خطابه النقديّ الجامح إلى النَّيْل من يقينيات فكرية مطلقة، لما كان عُدَّ ـ في رأي كثيرين ـ ذلك الحدَاثيَّ المدفوع بأفكاره إلى الحدود القصوى على نحو ما ذهَبَ إلى ذلك كثير منهم.

(١) أعيد نشرُهُ بعد محاكمته. انظر: طه حسين، في الشعر الجاهلي (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩٧).

والحقّ أن تمرُّد طه حسين على التقليد ودفاعه عن الحداثة أقرب ما يكون في طبيعته ونكهته من تمرّد أحمد فارس الشدياق، وأبعد نسبياً مما يكون نظيراً لتمرُّد شبلي الشميِّل أو سلامة موسى، فهو ما ذَهبَ في نقد التقليد مثلاً إلى نقد الدين والحَطِّ من الاعتقاد الدينيّ كما فعل الشميّل مدفوعاً بنزعته التطورية (الداروينية) إلى الحدّ الأقصى؛ ولا ذهبَ فيه مذهب سلامة موسى في عدميته تُجَاه كلّ قديم، وتبشيريته المفرطة بالمثال النهضويّ الأوروبي، ودعوته إلى محاكاته على نحوٍ رثّ. وإنما سلك مسلك الشدياق في الأخذ بالحُسنيين: ثمرات المدنية الحديثة ورحيق الميراث العربي ـ الإسلاميّ الوسيط. ما كان طه حسين أقل معرفة بالثقافة الأوروبية الحديثة من شبلي الشميّل وسلامة موسى، بل لعلّه كان أوسع اطلاعاً منهما عليها وأعمق إدراكاً. لكنه ـ قطعاً ـ فاقَهُمَا بما ليس يقاس في الإحاطة بالتاريخ الثقافي الإسلامي. فكان ذلك سبباً في بنائه رؤيةً للحداثة أكثر «أصالة» وأقل تقليداً لأفكار الأوروبيين المحدثين.

شأن معظم الليبراليين العرب، لم تتحرر نظرة طه حسين إلى الحداثة من نزعتها التبشيرية، ومن الشعور الانبهاري بنموذج المدنية الأوروبي: في الاجتماع والسياسة والثقافة. ومع ذلك من سوء التقدير أن يُنْظَر إلى الرؤية الحداثية عنده وكأنها محضُ ترداد لفكر الليبرالية الغربية وتبشيرٍ بقيمه. بل على الباحث عن تلك الرؤية الحداثية في فكره أن ينصرف إلى أعماله الأدبية والنقدية للوقوف على أشكالٍ أخرى من التعبير المباشر عنها بوصفها رؤيةً وليس مجرَّدَ ترجمةٍ وتبشير. إن بَرَمه بالأزهر، ونقده الشديد له، وانحيازه لنظام الجامعة المصرية، ونقده اللاذع لمناهج التدريس العتيقة وكَلَفِه بأحمد لطفي السيد ـ وهو ما زال فتى يافعاً[٢] ـ أمورٌ تشي بمنزعٍ مبكّر لديه إلى مشارفة أفكار الحداثة والانتصار للجديدِ وقيمه على القديم، وإعمالُه منهج الشك الديكارتي في قراءة الشعر الجاهلي، واعتماده أساليب محدثة في تذوّق جماليات التعبير الشعري القديم[٣]، وترجمته كتاب «نظام الأثينيين»[٤]، وخوضه في التأليف الروائي... إلخ، ممّا يقيم دليلاً على اتساع معنى الحداثة عنده وتجاوزه إطار التبشير بفكرٍ وافدٍ تلقَّاهُ في مصر ابتداءً، أو تشرَّبَهُ في فرنسا أثناء إقامته الجامعية فيها.

---

(٢) انظر: طه حسين، الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، ١٦ مج (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢)، مج ١: الأيام.

(٣) انظر: المصدر نفسه، مج ٢: حديث الأربعاء.

(٤) انظر: المصدر نفسه، مج ٩: مستقبل الثقافة في مصر.

على أن اللحظة الأعلى في خطاب طه حسين الحداثي، إنما تلك التي تقع في نهاية الثلاثينيات من القرن العشرين، وتجد التعبير الأجلى عنها في كتابه: **مستقبل الثقافة في مصر**. ومع أن فكرة الكتاب وُلِدت في صورة تقريرٍ فكَّر طه حسين في أن يرفعه إلى وزارة المعارف ـ التي انتدبتْه لتمثيلها في مؤتمر التعليم العالي الذي عقد في صيف العام ١٩٣٧ في باريس(٥) ـ وكان الهدف منه، حين تحوَّلتِ الفكرةُ إلى تأليفٍ مستقلّ، صَوْغَ رؤيةٍ تفصيلية وشاملة لنظام التعليم في مصر، إلا أنه فاض عن حدود موضوعه وطَرَقَ قضايا مختلفة أكثرُها شديد الاتصال بالدعوة إلى التحديث والتقدّم، واحتذاء المثال الأوروبي فيهما. ونحسب أن أيّة قراءة في وعي طه حسين الحداثي لا تعتمد الكتاب هذا مادةً أساسية لها تظل قاصرة عن إدراك المقدمات الفكرية التي يصدُر عنها ذلك الوعي، مع علمنا أن رؤيته الحداثية منبثّة في ثنايا القسم الأعظم من نصوصه وإن لم تكن جميعُها مصرِّحةً بتلك المقدمات.

* * *

يحتاج الدفاع عن الحداثة وعن احتذاء النموذج الأوروبي إلى ما يبرّره، وإذا كان من سبقوا طه حسين إلى هذا الدفاع قد التمسوا تبريره في حاجة مجتمعاتهم (العربية) إلى الأخذ بمبادئ ذلك النموذج ومكتسباته لتحقيق التقدّم، مجتهدين في بيان عدم التعارض بين الخوض في الانتهال من ذلك النموذج وبين الحفاظ على الشخصية و«الأصالة» والهوية، فإن طه حسين سلك ـ في ذلك ـ مسلكاً مختلفاً عن سابقيه ومُجَايِلِيهِ منصرفاً إلى التشديد على خلُوّ الحاجة إلى تبرير الإقدام على الأخذ بما أخذ به الأوروبيون في نهضتهم وتقدّمهم، لأن ذلك الأخذ ليس استعارةً ولا استنباتاً لقيمٍ في تربة ثقافية واجتماعية مختلفة، بل مسلك طبيعيّ وضروريّ يحمل عليه انتماء مصر إلى ذات العالم الذي ينبغي الأخذ عنه والاقتداء به: أوروبا. لكنه لا يستمرّ وفيّاً لهذه المقدمة القائلة بالماهية الأوروبية لمصر، إذ سرعان ما سيُضْطر إلى إعادة نسبةِ مصر إلى الشرق بعد إعادة تعريف ذلك الشرق في صورةٍ ليست تختلف عن المتعارَف على تعريفه به. والأهمُّ من ذلك أنه سيجد نفسَه مدفوعاً، في بعض الأحيان، إلى إعادة إنتاج التبريرات عينِها التي ساقَها غيرُه من الليبراليين والحداثيين العرب حول عدم التجافي بين الحداثة والأصالة. وهذا ممّا يلقي ضوءاً على الأفق المحدود لمغامرة الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

---

(٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

نحن مع طه حسين، إذاً، أمام نفس النموذج المتكرر للمثقف الحداثي العربي: المدافع عن المثال الغربي، الباحث له عن تسويغ لا يزعج الجمهور والمعارضين (مع ملاحظة الإضافة التي انفرد بها طه حسين وهي عدُّهُ مصر في جملة بلاد الغرب).

لنقرأ معطيات هذا الخطاب.

أولاً: نقد الشرق، مديح الغرب

لا يكفي طه حسين أن يقرّر أن العقل المصري عقلٌ متوسّطيّ[٦]؛ فذلك ممّا يجمَع هذا العقل إلى غيره ممّن يتمايز عنه وينفصل. يذهب إلى أبعد من ذلك فيسمّيه عقلاً غربياً. يطرح رأيه في صيغة «سؤال»: «أَمِصْر من الشرق أم من الغرب؟»[٧]. لكن لمجرّد طرح السؤال على هذه الهيئة معنى ثاوياً في المَقْصِد المُضْمَر: الجواب الجاهز ينفي صفة الشرقية عنها. إذِ البداهةُ تقضي بالقول إن مصر في جملة بلاد المشرق. والسؤال عن هويتها ـ وقد تقرَّرت مشرقيتها بالبداهة وأحكام التاريخ ـ إنما وظيفته نقْضُ البداهةِ تلك وإعادةُ النظر في ما هو في حكم اليقين. ولا يترك طه حسين مجالاً كبيراً للشك في أن مشرقية مصر في نظرهِ شيءٌ من التاريخ القريب الطارئ عليها، وأن انتماءَها الغربيّ مما يضرب جذورَهُ عميقاً في تاريخها، فهي كانت مع فتوح الإسكندر «دولة يونانية أو كاليونانية»، أما الإسكندرية فيها، فأصبحت «عاصمةً من عواصم اليونان الكبرى في الأرض، ومصدراً من مصادر الثقافة اليونانية»[٨]. فلماذا، إذاً، لا تَصِلُ مصر نفسَها بذلك التاريخ التأسيسيّ الذي صَنَعَ ماهيتَها الأوروبية (= اليونانية) منذ فجر تاريخها[٩]؟

ولقد حاول طه حسين أن ينهض ببعض أعباء ذلك الوَصْل من خلال عمله كأستاذ في الجامعة المصرية، في مستهل التحاقه بها بعد عودته من فرنسا وإنهائه أطروحته للدكتوراه فيها، حيث درَّس التاريخ اليوناني (والروماني) لفترة. مثلما حاول ذلك بالتأليف والترجمة، حيث ترجم كتاب: **نظام الأثينيين** لأرسطو[١٠]، وألّف كتاب: قادة

---

(٦) «... إن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط». انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٩) لم يحفل طه حسين باللحظة الفرعونية في تاريخ مصر، ولا عَدَّها لحظة تأسيسية لماهيتها (كما سيفعل ذلك لويس عوض ـ مثلاً ـ في ما بعد)، لأن البناء عليها قد يكرس شخصية مصر الشرقية.

(١٠) انظر: حسين، **الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، مج ٨: **نظام الأثينيين**.

الفكر[11] معرِّفاً فيه بفلاسفة اليونان وسياسييها. وكما كان اختيار كتاب أرسطو بالغ الدلالة[12]، كان التشديد على رموز الحقبة الإغريقية أبعد من مجرَّد تعريفٍ بهؤلاء للقراء في مصر والبلاد العربية: كان تشديداً على «أصول» مصر التي ينبغي أن تُستعاد وأن يُبْنَى عليها من جديد لتحقيق النهضة. أليس ذلك ما فعله الأوروبيون في العصر الحديث؟ ألم يحسبوا نهضتهم انبعاثاً جديداً لماضيهم الإغريقي؟ وإذا كان على مصر، في نظره، أن تقتدي بأوروبا وتسير سيرتَها في المدنية، فإن عليها أن تعيد تأسيس نهضتها على المنطلقات نفسِها التي انطلقت منها النهضة الأوروبية، أعني: «الأصول» اليونانية (ويسميها طه حسين ـ أحياناً ـ المتوسطية). ولتلك الأسباب، فإن المُشْتَرَك اليوناني ـ المتوسطي بين مصر وأوروبا هو ما يُهْدِر المسافة الثقافية بينهما فيجعل أيسر على العقل المصري فهم الفرنسيين والإنكليز من فهم الصينيين واليابانيين[13]، و ـ بالتالي ـ يسوّغ الاعتقاد بأن ليس بين العقل الأوروبي والعقل المصري أيَّ فرق جوهري[14].

وإذْ يُمعن طه حسين في التشديد على الهوية الأوروبية (اليونانية والمتوسطية) لمصر وفي النكير على القائلين بانتمائها إلى الشرق، يفاجئُ القارئ بأن الشرق الذي يقصده ليس محيطها العربي ـ الإسلامي، وإنما الشرق الأقصى[15]؛ أما «الشرق القريب» كما يسميه، فاتّصلت علاقةُ مصر به تاريخيّاً ولم تنقطع منذ مصرَ القديمة[16]. ومبعث المفاجأة أن السؤال عن صلة مصر بالشرق لا يعدو كونه سؤالاً عن صلتها بمحيطها القريب ذاك حيث لا شيء في سيرتها وتاريخها يطرح علاقتها بالصين أو اليابان موضع سؤالٍ أو تفكير! وعندي أن هذه الالتواءة في تعيين معنى الشرق عند طه حسين إنما هي

---

(11) طه حسين، قادة الفكر (القاهرة: دار المعارف، 1964).

(12) يذهب الأستاذ علي أومليل إلى أن من دلالات هذه الترجمة «ليس فقط لكون هذا الكتاب يعرّف بنظام سياسي يوناني مما على الفكر المصري الحديث أن يعرفه، بل لأن مخطوط هذا الكتاب لأرسطو تمّ العثور عليه في مصر، وفي الصعيد، مكتوباً على ورق من أوراق البردي. وإذاً، فأي حجة أقوى من هذه في نظر طه حسين لتوكيد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة ومتغلغلة في أعماق القطر المصري. ومصر إذ تتعرف من جديد على الثقافة اليونانية، إنما تعيد الصلة بماضيها وانتمائها الحقيقيين». انظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 132 ـ 133.

(13) حسين، الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، مج 9: مستقبل الثقافة في مصر، ص 17.

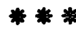
(14) المصدر نفسه، ص 39.

(15) المصدر نفسه، ص 17 ـ 18 و24.

(16) «وما أظن أن الصلة بين المصريين القدماء والبلاد الشرقية تجاوزت هذا الشرق القريب الذي نسميه فلسطين والشام والعراق، أي هذا الشرق الذي يقع في حوض البحر الأبيض المتوسط». انظر: المصدر نفسه، ص 18 ـ 19 (التشديد مني). وكم هو دال عدم إدراج الجزيرة العربية في هذا «الشرق القريب» ـ وهي موطن الإسلام ومنبعه ـ وقَصْر بلدانه على تلك المتوسطية انسجاماً مع فكرته المتوسطية.

من الاستدراكات الاحترازية التي كان يحتاج إليها، وكان يُقْدِم عليها، حمايةً لنفسه من هجمات الخصوم بعد أن لُدِغَ منهم قبْلاً بمناسبة نشر كتابه **في الشعر الجاهلي**. إذ ما معنى أن تكون مصر من الغرب ومن «الشرق القريب» في نفس الوقت سوى أن صاحبَ القول يستدرك محترزاً ولو على حساب تماسُك مقالته!

وستستمر سيرةُ طه حسين مع هذا الاستدراك وذاك الالتواء ـ وتلك سيرةُ سائر الحداثيين العرب ـ في معظم إنتاجه الفكري الصادر منذ النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين. فبعد الحملة على كتابه عن الشعر الجاهلي، سيلتفت إلى الإسلام ثمّ يبدأ في كتابة: **على هامش السيرة**[١٧] معيداً إنتاج رواية كتّاب السيرة عن التجربة النبوية. ولن يختلف الأمر كثيراً في كتابه: **الفتنة الكبرى**[١٨] الذي سيستعيد فيه روايات المؤرخين الكلاسيكيين للصراع الأهلي الإسلامي. أي إننا سنجد أنفسنا أمام طه حسين مختلف عن ذاك الذي شكّك في رواية مؤرخي الشعر العربي قبل الإسلام. لكنه سرعان ما سيعود عن استدراكه الاحترازي ليقول كلاماً مختلفاً في: **مستقبل الثقافة**، ثمّ يَعْقُبُه استدراك جديدٌ، وأبعدُ من السابق، في كتابه: **مرآة الإسلام**[١٩]؛ ثمّ ما يلبث أن يعود إلى نقد القديم والدفاع عن الحديث، ولو بلغة نوستالجية، في سيرته الذاتية **الأيام**[٢٠] التي كتبها في سنوات الخمسينيات. وهكذا تأرجَحَ خطابُه بين الإقدام والإدبار: مستسلماً لسجيته في الدفاع عن الحداثةِ حيناً، وموثِراً السلامة وحسن العاقبة أحياناً. وقد يحصل أن يتجاور المنهجان معاً في النصّ الواحد كما في كتاب **مستقبل الثقافة** على نحو ما سنرى.



إنْ تأمَّلنا قليلاً في التعارض القائم بين القول إن مصر جزءٌ من الغرب وعقلَها أوروبيٌّ محض بحكم التاريخ (اليوناني) والجغرافيا الثقافية (المتوسطية) وبين القول إنّها تنتمي إلى «الشرق القريب» (العربي)، سنجد أنه تعارضٌ شكلي في مطافه الأخير (وقد تكون وظيفتُه احترازية فقط على نحو ما ألمحنا إليه). فأن تكون مصر جزءاً من ذلك «الشرق القريب»، فليس فيه ما يدلّ على أنها فقدت هويتها الغربية. ففضلاً عن

(١٧) حسين، المصدر نفسه، مج ٣: **على هامش السيرة**.
(١٨) المصدر نفسه، مج ٤: **الفتنة الكبرى**.
(١٩) المصدر نفسه، مج ٧: **مرآة الإسلام**.
(٢٠) المصدر نفسه، مج ١: **الأيام**.

أن ذلك «الشرق القريب» متوسطي، والمتوسطية فضاءٌ لعلاقةٍ مفتوحةٍ مع الغرب، فإن تاريخ ذلك «الشرق القريب» ليس كلّه تاريخ إسلام، إذ ارتبطت بلاد العراق والشام وفلسطين ـ كما سماها طه حسين ـ بحقب ثقافية أخرى غير إسلامية أو قبل ـ إسلامية؛ ثمّ إنّها أصبحت في العصر الحديث ـ مثل مصر ـ شديدة الصلة بأوروبا. لذلك قد يصحّ أن يقال عن بلاد «الشرق القريب» تلك ما يقال عن مصر وعن هويتها الغربية: إنها جزء من الشرق الجغرافي ومن الغرب الثقافي في نفس الآن. لكن طه حسين لن يقف عند هذه الحدود. سيذهب إلى أبعد من ذلك كثيراً: إلى القول إن شخصيتها الإسلامية ـ بل شخصية الإسلام نفسه ـ تنْحَلّ إلى مصادر غربية.

في نصٍّ يُغْني عن التأويل والتقويل كتب طه حسين[٢١]: «وقد ذكرتُ أن الكاتب الفرنسي المعروف بول فاليري أراد ذات يوم أن يشخّص العقل الأوروبي فردَّهُ إلى عناصر ثلاثة: حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وحضارة الرومان وما فيها من سياسةٍ وفقه، والمسيحية وما فيها من دعوة إلى الخير وحثّ على الإحسان. **فلو أردنا أن نحلّل العقل الإسلامي في مصر وفي الشرق القريب أفتراه ينحلّ إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل بول فاليري؟ خذ نتائج العقل الإسلامي كلها**، فستراها تنحل إلى هذه الآثار الأدبية والفلسفية والفنية التي مهما تكن مشخصاتها فهي متصلة بحضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن، وإلى هذه السياسة والفقه اللذين مهما يكن أمرهما فهما متصلان أشد الاتصال بما كان للرومان من سياسة وفقه، وإلى هذا الدين الإسلامي الكريم وما يدعو إليه من خير وما يحثّ عليه من إحسان، ومهما يقل القائلون فلن يستطيعوا أن ينكروا أن الإسلام قد جاء متمماً ومصدِّقاً للتوراة والإنجيل!».

ما الذي يبقى من تاريخٍ للإسلام بهذه الرؤية الفيلولوجية سوى أنه عرَّب ما قالته الحضارتان اليونانية والرومانية؟! ولكن هذه مسألة أخرى ليس هذا الفصل مكان بحثها. المهم ـ في ما يعنينا ـ أن تاريخ مصر وبلاد «الشرق القريب» (العربية المتوسطية) لم تفقد هويتها الغربية في حقَبة الإسلام الممتدة، لأن هذه الأخيرة تقع من تاريخ الحضارة الغربية (الاغريقية ـ الرومانية ـ المسيحية) موقع الحلقة فيها! سيقال إن طه حسين يخترع هنا تاريخاً لمصر ومحيطها العربي المشرقي غير تاريخها الذي عرفته. ولن نختلف في أن الأمر لكذلك. لكنه ما وَجَدَ سبيلاً إلى تظهير صلات مصر المتوسطية والأوروبية

(٢١) المصدر نفسه، مج ٩: مستقبل الثقافة في مصر، ص ٣٩ (التشديد مني).

إلا بالقول إن هذه الصلات ضاربة الجذور في التاريخ منذ العهد الإغريقي (والروماني استطراداً) وليست طارئة على حاضرها، وإن دخولها في ممالك الإسلام وتاريخه وحضارته ما غيَّر من تلك الصلات التي شدَّتْها إلى حضارة الإغريق[٢٢] ولا مثّلت حقبة الإسلام فيها انقطاعاً عن سيرورة ذلك الاتصال. وهل أكثر حجة ـ لدى مثل هذا الرأي ـ من اعتبار الإسلام نفسه صورة من صور تلك الاستمرارية التاريخية؟ أليس ذلك أهون من القول إن الإسلام أحدث انقطاعاً في تلك السيرورة وغيَّر شخصية مصر، الأمر الذي سيتعذر معه الدفاع عن العودة إلى «الأصول» الإغريقية بوصفه قد يَحْمِل شَطْباً لتاريخ مصر الإسلامي؟

ولعل الأدعى إلى الانتباه في عملية إعادة بناء تاريخ مصر عند طه حسين، أنها إذْ تُهْدِرُ اللحظةَ الإسلامية المديدة والممتدة من تاريخ مصر فلا تنظر إليها في تميُّزها التاريخي والثقافي والحضاري والديني وإنما بما هي محصِّلة تأثيرات ما قبلها من لحظات ذلك التاريخ، تجد نفسَها في الوقت عينِه (أي عملية إعادة بناء تاريخ مصر) وقد مهَّدت التربة لاستنبات فكرة تجديد الصلة بأوروبا وثقافتها وحضارتها بوصفه تجديداً لماهية الإسلام المتواصل مع الميراث الإغريقي ـ الروماني ـ المسيحيّ. حينها لن يكون دحض الدعوى الحداثية يسيراً على المناهضين لها. فطه حسين لم يضع الحداثة في مواجهة الإسلام أو ضدّه بحيث يَسْهُل صَيْدُهُ من نقّاده، بل يحسب الحداثة (الأوروبية) علاقة متجدّدة للإسلام بمصادره الفكرية الغربية!

حين ينتقل طه حسين من التأسيس لدعوته بالتوسّل بالتاريخ، وبإعادة صوغ ذلك التاريخ على المقتضى الذي يبرّرها، إلى الدفاع المباشر عن منظومة الحداثة: الثقافية والاجتماعية والسياسية، وعن حاجة مصر الحيوية إلى الأخذ بها من دون تردّد، يتحرّر خطابُه من عبء الالتباس الماسك بخناقه ويبدو أبْعَدَ في ذهابه إلى الإفصاح عن انحيازاته إلى المثال الأوروبي في الثقافة والاجتماع من غيره من المفكرين العرب، وأَجْرَأَ مَنْ جَهَرَ بوجوب إقامة المجتمع المصري على مثال مجتمعات أوروبا، وخاضَ في هذه الدعوة باستماتة[٢٣]. وبالقطع، كان أفضل من يستطيع ممارسة أبلغ تأثير في

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٣) ما كان سلامة موسى أقل جراةً منه في هذه الدعوة. لكن طه حسين كان دونَه تبشيرية وأقدر منه على خوض الصراع مع القديم من داخل منظومته، أو قُل من خلال نسف منظومته. ويُرَدُّ ذلك إلى معرفته العميقة بتراث الإسلام (فضلاً عن معرفته بالثقافة الغربية) بما يتجاوز كثيراً ما لدى سلامة موسى، أو حتّى أحمد لطفي السيد من معارف حول التاريخ الثقافي الإسلاميّ.

قرّائه من غيره من المدافعين عن الحداثة، إنْ لبلاغةِ تعبيره وسِحْرِه، أو لاقتداره الذي لا يضاهى في التبليغ على أرفع أسلوبٍ بيداغوجي، أو لسلطانه الثقافي في حقبة امتدت منذ الحرب العالمية الأولى حتّى خمسينيات القرن الماضي.

ثانياً: نِصَابُ المدنيّة واقتداءُ مثال

ليس من مدنيَّةٍ تُطْلَب ويُسْعَى إليها إلا المدنية الأوروبية في نظر طه حسين. وليس ذلك لتفوُّقٍ أحرزته هذه المدنية على غيرها فحسب، بل لأنها باتت كونية وبها تُقاس درجة التقدّم لدى الشعوب والأمم. وحين يصبح «مقياس رقيّ الأفراد والجماعات في الحياة المادية» هو حظها «من الأخذ بأسباب الحياة المادية الأوروبية»[٢٤]، يصبح طلبُ هذه المدنية والتوسّل إليها بأسبابها ممّا يتنافس فيه الناس، لأن ذلك طريقهم الوحيد إلى التمدن. لا سبيل، إذاً، إلى أية عودة إلى الوراء لتأسيس منطلقات النهضة والتقدّم. وكل دعوة من هذا النوع ليست أكثر من مقاومة يائسة لقدَرٍ مقدور تذهب إليه البلدان والشعوب ومصر منها: الدخول في رحاب المدنية الأوروبية. ومن لم يدخل طوعاً، تُدخله أوروبا نفسها عُنوةً.

لكن هذا القدر المقدور ليس مبعث شعورٍ لدى طه حسين بأنه مفروضٌ فرضاً على مصر، وأنها تستسلم له لمجرّد عجزها عن ردِّهِ أو جَبْهِهِ، وإنما هو القدر الذي تريدُهُ وتطلبه لأن فوائدهُ عظيمة، فمصر اختارت نهضتها واقتداء أوروبا منذ أوّل القرن التاسع عشر «**في غير تردُّد**»[٢٥]؛ ونقلت نظام الحكم فيها عن الأوروبيين «**في غير تحرج ولا تردُّد**»[٢٦]؛ واتخذت ما تتخذه أوروبا من مرافق الحياة وأدواتها ومظاهرها «**عن علم به وتعمُّد له**»[٢٧]. وفي هذا الإقبال على أسباب المدنية وثمراتها، لم يأبه المصريون - في ما يرى طه حسين - بما إذا كان إقدامهم عليها مرتِّباً عليهم تبعاتٍ في حياتهم، بل أخذوا بها «غير متخيرين ولا محتاطين، ولا مميزين بين ما يَحْسُن منها وما لا يَحْسُن، وما يلائم منها وما لا يلائم»[٢٨]؛ وإذا كان عليهم أن يَعيبوا أنفسَهم بشيء في ذلك الإقدام غير المشروط على الانتهال من أسباب المدنية الأوروبية ومظاهرها، فإنما يعيبونها «بالإبطاء

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٠ (التشديد مني).
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٤١ (التشديد مني).
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤١ (التشديد مني).
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

في نقل ما عند الأوروبيين من نظم الحكم وأشكال الحياة السياسية»[29]، أي يعيبونها بالتردد في الذهاب بعيداً في ذلك الانتهال منها في غير تردد.

شدّدنا كثيراً على عبارة طه حسين: «في غير تردد» ـ المتكررة استعمالاً ـ لبيان صلة هذه اللغة القطْعية عنده بوعيٍ لديه بأن مصر حسمت أمرها واختارت السَّيْر في شِعاب هذه المدنية غير مكترثةٍ بمن يدعوها إلى الإمساك عن ذلك. إنّه خيار مصر كلها لا خيار فئة[30] أو نخبة منها فحسب. وهو ما يوفّر غطاءً لِكُلّ الداعين إلى الذهاب بعيداً فيه من المثقفين المصريين، وطه حسين منهم، ممّا يمكن أن يتعرضوا له من حملات من الخصوم. فحينما يكون «المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية»[31]، تسقط حجّة المناهضين لنهج الاقتداء بالمثال الأوروبي، بل يغدو هذا الاقتداء واجباً تدعو إليه المصلحة ويَحْمِل عليه طلبُ المجتمع على المدنيّة الأوروبية.

مقدماتٌ ثلاثٌ، إذاً، يسوقُها طه حسين فتوفّر له شرعية الدفاع عن المثال الأوروبي والدعوة إلى اقتدائه من دون تردُّد: «الماهية الأوروبية» لمصر منذ لحظتها التاريخية الإغريقية معطوفة على اتصال الإسلام بالموروث اليوناني ـ الروماني ـ المسيحي، ومرجعيّة المثال المدنيّ والحضاري الأوروبيّ الحديث، ثمّ الطلب المصريّ العام على اقتداء نموذج أوروبا في المدنية والخوض في ذلك منذ ابتداء القرن التاسع عشر.

يتسلح طه حسين بهذه المقدمات، ليدعوَ قارئَه ـ والمجتمع المصري والعربي ـ إلى استيعاء أربع حقائق:

أولها أن السبيل إلى التقدّم هي عينُها سبيل أوروبا إلى تقدّمها ولا سبيل أخرى سواها على ما يذهب إلى ذلك آخرون. إنّها «**واضحةٌ** بيّنةٌ مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واحدة فذّة ليس لها تعدُّد»، وهي: «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، **خيرها وشرّها، حلوها ومرّها، وما يُحَبُّ منها وما يُكْرَه وما يُحْمَد منها وما يُعَاب**. ومن زعم لنا غير ذلك

(29) المصدر نفسه، ص 41.

(30) «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد». انظر: المصدر نفسه، ص 40.

(31) المصدر نفسه، ص 40 ـ 41.

فهو خادع أو مخدوع»[32]. ليس هناك من مدنيّات ولا حضارات، ثمة مدنية واحدة وحضارة واحدة هي التي صنعتْها أوروبا. وعلى المصريين والعرب أن لا يلتفتوا إلى من يدعوهم إلى سلوك غيرِ ذلك السبيل إلى تقدّمهم. أما أن يَكون في جوف الحضارة التي يدعو طه حسين إلى الانخراط فيها تناقضات (خيرٌ وشرّ، ونفعٌ وضرّ)، فتلك من طبائع الأمور التي لا تبرّر نكوصاً أو تردُّداً، إذ تُؤْخَذُ في جملتها من دون انتقاء. ومن البيِّن أنه يوجِّه هنا نقداً مزدوجاً لفريقين: فريق يرفض النموذج الأوروبي في المدنية ويَزْوَرُّ عن خياره ازْوِرَاراً داعياً إلى نهج سبيل الأسلاف في التمسك بالأصالة والهوية والتراث (وفي جملته أزهريون وإخوانيون)، وفريق يقبل الأخذ بذلك النموذج ولكن بصورة انتقائية، أي في الحدود التي تحفظ للمجتمع شخصيته وموروثه. والفريقان، عند طه حسين، لا يدركان أن تلك المدنية كلّ لا يتجزأ ومصيرٌ كونيٌّ لا يَقْبَلُ ممانعةَ رافض.

وثانيها أن المصريين متطلعون إلى تلك المدنية، سَاعُون في وَصْلِ الصلة بها إلى الحدود التي يَقَع فيها التماهي بينهم وبين أوروبا[33]. أما الحامل على تطلعهم إليها، فهو إدراكهم بأن طريقهم إلى التقدّم إنما هو طريقُها ولا طريقَ سواه. وإذا كان هناك مَنْ يُصَرِّحُ ـ أو يُوحي ـ بأن اقتداء المثال الأوروبي ثمرةٌ للغزو والاحتلال الاستعماريَّيْن ولأثرهما في العقول والنفوس، كما تقول المقالةُ الإخوانية، أو هو أمْرٌ حَمَلَتْ عليه الضرورةُ القهرية التي تفرض أحكامَهَا المناسبة، كما تقول المقالةُ الإصلاحية، فإنه (= طه حسين) يرى في ذلك الاقتداء مطلباً يطْلُبُه الناس لأنفسهم مختارين لا مُكْرَهين[34]. وهو ما يؤسِّسُ الشرعيةَ لتوطين قيم الحداثة والتقدّم في نسيج المجتمع والثقافة ويرفع عنهم شُبْهَة التقليد الرثّ للغالب. وهل من دليلٍ أقوى على ذلك من أنهم لا يبْغُونَ الاكتفاء باقتداء أوروبا في مسيرتها وما اختارت، وإنما الصيرورة على مثالها بل الصيرورة مثلها؟!

وثالثها أن مِصْرَ ما عادت أمام تَرَفِ الاختيار بين أن تَحْذُوَ حذو أوروبا في سيرتها وبين أن تُعْرِض عن ذلك، فلقد ترتَّبَ عليها خيارُ الحداثة الاجتماعية والسياسية أو هي

(32) المصدر نفسه، ص 54 (التشديد مني).

(33) «... إننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوةً من يوم إلى يوم حتّى نصبح جزءاً منها لفظاً ومعنى وحقيقةً وشكلاً». انظر: المصدر نفسه، ص 44 (التشديد مني).

(34) «أيـن المصري الذي يرضى بأن ترجع مصر عن هذه الخطوات التي خطتها في سبيل النظام الديمقراطي؟». انظر: المصدر نفسه، ص 44 ـ 45.

رتَّبَتْهُ على نفسها. لقد اختارت أن تأخذ الحياة الدستورية النيابية ـ مثلاً ـ عن أوروبا[٣٥]، واختارت أن تُنْشِئ أجيالها الجديدة تنشئةً أوروبية[٣٦]... إلخ. وحتّى لو لم تكن قد اختارت ذلك بمحض إرادتها، فهي باتت مدعوَّة إلى الذهاب فيه في غير تحفّظ لأنها التزمت أمام أوروبا بالذهاب «مذهبها في الحكم»، والسير «سيرتها في الإدارة» وسلوك «طريقها في التشريع»[٣٧]. مصر، إذاً، مدفوعة إلى الحداثة «دفعاً عنيفاً» بفعل تضافُر وازعين: رغبتُها فيها، والتزاماتُها التي قطعتها على نفسها ـ في المعاهدات التي أمْضَتْها (ومنها معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات) ـ باحترام خيار التحديث في بناء نظامها السياسي والاقتصادي[٣٨]. وعلى ذلك ما عاد ثمة من مهرب من الاستمرار في ذلك الخيار، ولا عاد ممكناً الرجوع عنه تحت أي ظرف أو باسم أي مبدإ.

ورابعُها أن اقتداء أوروبا ومضاهاتها في أحدث ما بلغته مدنيَّتُها هو أقصر طريق إلى التقدّم، ولا حجَّةَ للذين يُصَوِّرون هذه المضاهاة وذلك الاقتداء دعوةً إلى مصر لقطع أشواط التطور الزمنيّ عينِه الذي قطعته أوروبا لبلوغ مَبْلَغها، إذِ اختصارُ ذلك التطور المديد ممكن أو بات ممكناً في العصر الحديث[٣٩]. كما لا حجّة للذين يشكّكون في قدرة مصر والبلاد العربية على مضاهاة أوروبا بِتِعِلَّةِ وجود فارقٍ كبير في مستوى التطور بينهما؛ فالفارق هذا ليس فارقاً في الطبيعة بل فارقٌ في الزمان فحسب. وإذا كان من قوة مسؤولة عن تأخرنا، فليست نحن وإنما الدولة العثمانية[٤٠]، في نظر طه حسين التي سلكت بمصر والعرب سبيل الانفصال عن حركة التاريخ التي انتهت قيادتُها إلى أوروبا فخاضت فيها ونحن بعيدون.

***

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(٣٦) «فقد وضعنا في رؤوس أبنائنا عقولاً أوروبية في جوهرها وطبيعتها وفي مذاهب تفكيرها وأنحاء حكمها على الأشياء». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٣٨) «نحن... مدفوعون إلى الحياة الحديثة دفعاً عنيفاً. تدفعنا إليها عقولنا. وتدفعنا إليها المعاهدات التي أمضيناها وأبرمناها، والالتزامات التي قبلناها راضين». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٩) «بلغ العالم من الرقيّ طوراً يمكّننا من أن نبلغ في عصرٍ قصير ما أنفق الأوروبيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٤٠) «... الفرق بيننا وبينهم [يقصد الأوروبيين] في حقيقة الأمر لا يتصل بطبائع الأشياء وجواهرها، وإنما يتصل بالزمان ليس غير. بدأوا حياتهم الحديثة في القرن الخامس عشر، وأخرنا الترك العثمانيون فبدأنا حياتنا في القرن التاسع عشر. ولو أن الله عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا، ولشاركناها في نهضتها، ولسلكنا معها إلى الحياة الحديثة نفس الطريق التي سلكتها، ولَتَغَيَّر وجه العالم». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

الحداثة، إذاً، خيار لا مَهْرَب منه على سبيل التقدّم ولا رجوع عنه لأنه لا سبيل آخر غيره. ومَن يدعو إلى غير ذلك مذكِّراً بطريق الأسلاف، لا يستحق أكثر من السخرية[41]. لكن طه حسين لا يسخر، بل يجادل من يذهب إلى ذلك جدالاً هادئاً ينصرف فيه إلى إعادة إنتاج حجَّة الحداثيين في مواجهة خصومهم: طمأنة هؤلاء الخصوم على التراث والهوية بادعاء أن الجديد والحديث لا يهدّد القديم في كيانه وكينونته.

ثالثاً: تَهْدِئَةُ الممانعة

كان طه حسين مدركاً مقدار الاعتراض الذي سيُسْتَقْبَل به حديثُه في الحداثة والتقدّم وأوروبا حين كتب: «وأنا أعلم أن كثيراً من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشيء غير قليلٍ من الإنكار له والازورار عنه»[42]. فلقد رتَّب عليه مثلُ هذا الموقف المندفع نحو الحداثة اندفاعاً، أو قُل المُنَاصِبِ للتقليد عداءً، محنة كبرى قبل أقل من عقد ونصف[43] من ملاحظته تلك. ولم يكن حينَها قد تغيَّر شيءٌ كثيرٌ في مصر - بين منتصف العشرينيات ونهاية الثلاثينيات - حتّى يشجعه على العَوْد إلى رفع جرعة النقد. فلقد ظلّ «الأزهر» أزهرَ: غارقاً في ثقافته ومناهجه التي لم تكد تتبدَّل عمَّا أَلِفهُ حين كان طه حسين في جملة تلامذته في مطلع القرن العشرين. بل زاد جمهور القديم والتراث عدداً بميلاد حركة «الإخوان المسلمين» وانتشار أفكارها في الآفاق. ولقد بقيت الفكرة الليبرالية هامشية إلى حدٍّ ومعزولة في أوساط النخب والجامعة والصحافة وإن أحرزت تقدُّماً في ميدان الحياة السياسية في فترة ما بين الحربين. وإذاً ما كان منه إلا أن ينتظر إنكاراً ومناهضةً من قِبَل خصوم فكرة الحداثة، وأن يتهيّأ للدفاع عن نفسه وفكرته.

لكن استراتيجية طه حسين هذه المرة، أي في: **مستقبل الثقافة**، اختلفت عن سابقتها في: **في الشعر الجاهلي**. فهو - هنا - لم ينصرف إلى نقد القديم (= التراث) والشك فيه، والمسّ برمزيته، كما فعل في السابق مدفوعاً بنزعته الديكارتية المتطرفة، وإنما اكتفى بالدفاع عن الحديث (= الحداثة الأوروبية) من دون استفزاز القوى المحافظة. وقد ترتَّب عن الفارق بين الاستراتيجيتين فارقٌ في النتائج. ففيما لم يكن معنيّاً بالحوار في

---

(41) «ولعمري إني لأتَخَيَّل داعياً يدعونا إلى أن نعدل بمدارسنا ومعاهدنا عن الطريق الأوروبية التي سلكناها إلى الطريق القديمة التي كان يسلكها آباؤنا وأجدادنا. فما أرى إلا أنا سنَلْقاهُ ضاحكين منه مستهزئين به». انظر: المصدر نفسه، ص ٤٧.

(42) المصدر نفسه، ص ٦١.

(43) بمناسبة كتابَتِهِ كتابهُ: في الشعر الجاهلي.

أمر صحة الشعر الجاهلي مع من يعتقدون بذلك، بل مندفعاً إلى نسف اعتقادهم، بات معنيّاً بمثل ذلك الحوار لبيان قضيته الأساس: عدم مُصَادَمَةِ فكرة الحداثة بالموروث العَقَدي. في الاستراتيجية النّصّية الأولى، أو استراتيجية النصّ الأولى، لا تَمُرُّ الحداثةُ إلا على جسد التراث، وعلى هذا أن يزول من طريقها كي تمرّ لأن زواله شرط كينونتها. أما في الاستراتيجية النصّية الثانية، فتراجعت هذه الداروينية الثقافية في خطاب طه حسين، لِتَحُلَّ محلَّها نزعة مضيافيَّة تُوثِرُ التعايش مع ذلك التراث، أو ـ على الأقل ـ تُمْسِكُ عن التعريض به.

هل هو تراجعٌ اضطراريّ أمْلَتْه تجربة النكبة الأولى لكتابه في الشعر الجاهلي وحَمَلَتْ عليه نزعةٌ واقعية تشرَّبها من تجربة تلك النكبة؟ ربما كان كذلك من وجهٍ. لكنه ـ كما سنرى ـ لم يذهب إلى المساس بالمقدمات الفكرية (اليقينية) لعقيدة الحداثة عنده. ولعله كان في مقام التراجع التكتيكي المجنَّد في معركة تأصيل فكرة الحداثة تلك. وليس معنى ذلك أن طه حسين سَلَكَ مسلكَ مداهنةٍ في مواجهة الخصوم المفتَرضين لدعوته مُبْدِياً أمامهم رأياً مُسَالِماً يَفُكُّ تعبئَتَهُم ضده. فالرجل ما قصَّر في الإفصاح عن وجهات دعوته ومراميها، ولا أَخْفَى انتصارَه لأفكار الحداثة والتقدّم، ولا أغْضَى عن انحيازاته الفكرية للمرجع الليبرالي الأوروبي، فذلك كلّه تجدُه واضحاً صريحاً فصيحاً في كتاباته ـ وخاصة في: مستقبل الثقافة ـ لكنه توسَّل إلى قول ما قالَهُ هذه المرة بمفرداتٍ أقل حدَّة ممّا سَبَق، وبقدرٍ من الاعتبار للتراث والهوية أكبر.

حجة الخصوم معروفة وقديمة: الحداثةُ خطرٌ على الهوية والشخصية ومسخٌ لهما. يرددونها مطمئنين إلى أن دعاة الحداثة لا يملكون عليها ردّاً إما لأنهم لا يعرفون التراث أو لأن أفكارهم تصدم عقائد الجمهور. لكن طه حسين حالة مختلفة: فهو يعرف التراث ربما ـ بل قطعاً ـ أكثر من خصومه المحافظين، ولأنه سلطة علمية في مصر والبلاد العربية ليس يسيراً على أحدٍ تأليب الرأي العام عليها. وقد يسمح له ذلك بأن يخاطبهم قائلاً إن الحداثة ليست مبعث خطرٍ على الهوية[٤٤] من دون أن يخشى كثيرَ تَبِعَات. وإذ يُؤسِّسُ دعوتَه إلى الحداثة على سوابق تاريخنا مذكِّراً خصومَه بأنه «لم يتحرَّج العرب المسلمون من أن يأخذوا بأسباب الحضارة الفارسيّة واليونانية كما أخذ

(٤٤) «ليس على الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة كما لم يكن على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة». انظر: حسين، الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، مج ٩: مستقبل الثقافة في مصر، ص ٧٣ ـ ٧٤.

بها الفرس والروم الذين لم يكونوا مسلمين في ذلك الوقت»[٤٥]، يدرك أن حجتهم في الردّ عليه أن المسلمين أخذوا ما أخذوه عن تينك الحضارتين وهم أقوياء أنداد، بينما هم اليوم في غير قوةٍ وثقة بالنفس بعد أن استضعفتهم أوروبا. ولذلك، لا يكتفي بأن يُطَمئنهم قائلاً[٤٦] إنّه «... ليس على حياتنا الدينية[٤٧] بأس من الأخذ القويّ بأسباب الحضارة الأوروبية»، بل يضطر إلى إثبات براءته من تهمة دعوة المصريين والعرب والمسلمين إلى إلغاء ذاتهم الحضارية والفناء في أوروبا قائلاً: «أنا لا أدعو إلى أن نُنْكر أنفسنا، ولا إلى أن نجحد ماضينا، ولا إلى أن نفنى في الأوروبيين. وكيف يستقيم هذا وأنا إنما أدعو إلى أن نثبت لأوروبا ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها ونمنعهَا من أن تأكلنا»[٤٨].

من نافل القول إن في ذلك إبراءً للذمّة. إذ كيف يسمح طه حسين لنفسه بمديحِ مدنيةٍ أتتْ ديارَ المسلمين غازيةً من دون أن يخشى تخويناً هو رديفُ ما سمعه من عبارات التكفير بمناسبة نشر كتابه: **في الشعر الجاهلي**؟ لكن المسألة أبعد عنده من مجرّد ردّ تهمة: أنّها بناء فرضية تقول إن مصر وبلاد العرب والمسلمين لا تقوى على ردّ غائلة أوروبا وحفظ كيانها إلا بالتوسّل بالأسباب عينِها التي صنعت لتلك الأوروبا شوكتَها.

أطروحة تقليدية عند الإصلاحيين والليبراليين العرب، ولا جديد. نعم، لكن طه حسين عبَّر عنها في ظرفيةٍ تاريخية أخرى ضمرت فيها هوامشُ الحرية في القَول عن ذي قبل. لذلك تراه يخاطب خصومه المدافعين عن التراث والهوية بعباراتٍ من قبيل «الصادقين الأخيار»، ويسلّم معهم ـ مرغماً ـ بأن في حضارة أوروبا مساحةُ «إثم» وشرّ، نائياً بنفسه عن الدعوة إلى الأخذ بها هي نفسها من ضمن ما يؤخذ به عن تلك الحضارة[٤٩].

لا شكّ في أن قارئ طه حسين سيلحظ تناقضاً صارخاً بين قوله هذا وبين ما ذهب إليه ـ في الكتاب نفسه ـ من وجوب السّير سيرة الأوروبيين والانتهال

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٤٧) لم يقل الحياة الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية لأن هذه ستتغيَّر حكماً نتيجة التأثر بالمدنية الأوروبية.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٤٩) «وقد يحسن أن نلفت هؤلاء الصادقين الأخيار إلى أن الحياة الأوروبية ليست إثماً كلها، وإلى أن فيها خيراً كثيراً...، فإذا دعونا إلى الاتصال بالحياة الأوروبية ومجاراة الأوروبيين في سيرتهم التي انتهت بهم إلى الرقيّ والتفوق، نحن لا ندعو إلى آثامهم وسيئاتهم، وإنما ندعو إلى خير ما عندهم وأنفع ما في سيرتهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

من حضاراتهم في كلّيتها: «خيرها وشرّها، حُلْوها ومُرّها، وما يُحَبُّ منها وما يُكرَه وما يُحْمَد منها وما يُعَاب»[٥٠]. والحق أن هذا التناقض سمةٌ لازمتْ نصوصَه ـ كما نصوص سائر الليبراليين العرب ـ وكشفت عن مدى التردُّد الحاكم للخطاب فيها. وهو ـ على نحو ما أسلفنا القول ـ (تردُّدٌ) ناجمٌ عن إدراك التبعات الكبيرة التي يرتبها عليه (وعلى سواهُ) الإفصاح الصريح عن الدعوة إلى فكرة بدأ يشتد عليها طوق الخناق. ومع ذلك، لا يَفُوتُ طه حسين أن ينبّه معارضي دعوته إلى مقدار ما يكتنف موقفَهم من تناقضٍ ومفارقة يصل بهما إلى حدّ النفاق: رفض المدنية الأوروبية فكريّاً والإقدام على استهلاك ثمراتها مادّياً[٥١]! إنّه عينُه التناقض الذي سيقف عليه ـ بعد عقود ثلاثة ـ عبد الله العروي وهو يحلّل موقف العرب المعاصر من الحداثة الغربية، أي من جدلية الإقبال عليها مادّياً ورفض المقدمات الفكرية التي قادت إليها: الفكر التاريخي[٥٢].

في نصّ شديد الدلالة، يختصر طه حسين قضيته في الدفاع عن اقتداء المثال الأوروبي بعيداً عن مجرَّد الانبهار والاحتذاء فيكتب[٥٣]: «أريد كما يريد كلّ مصري مثقف، محب لوطنه، حريص على كرامته، أن لا نلقى الأوروبي فنشعر بأن بيننا وبينه من الفروق ما يبيح له الاستعلاء علينا والاستخفاف بنا، وما يضطرنا إلى أن نزدري أنفسنا، ونعترف بأنه لا يظلمنا في ما يظهر من الاستطالة والاستعلاء». المسألة شديدة الوضوح في وعيه إذاً: ليس صحيحاً أن السَّيْر في المثال الليبرالي الحديث لا يقود إلا إلى فقدان الاستقلال والشخصية الوطنية، بل عكس ذلك هو الصحيح: إن السير فيه هو السبيل إلى الظفر بذلك الاستقلال وصَوْنه، والسبيل إلى النِّدِّيةِ بدل الدُّونيَّة والكرامة الوطنية بدل الذِّلَّة واحتقار الذات. فإذاً، لا معنى لمناهضة الحداثة سوى إطالة أمد التأخر والتخلف عن ركب الحضارة الإنسانية.

* * *

(٥٠) «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد» (التشديد مني).

(٥١) «إنما أريد، كما قلت غير مرة، أن نلائم بين آرائنا وأقوالنا وأعمالنا، وألا ننكر الحضارة الأوروبية ونحن مقبلون عليها وغارقون فيها. أريد أن نصارح أنفسنا بالحق وأن نبرئها من النفاق»، أي «... أن نأتي البيوت من أبوابها»... فيقع السعي إلى الشيء «جهرةً وفي وضح النهار» لا «سرّاً وفي ظلمة الليل». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٥٢) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣).

(٥٣) حسين، المصدر نفسه، مج ٩: مستقبل الثقافة في مصر، ص ١٥.

تلك معطيات خطاب الحداثة الطَّهَ حسينيّ في هيئته النظرية أو التنظيرية. وليست أهميتُه في كتاب: **مستقبل الثقافة** في أنه أتى شاملاً متماسكاً، بخلاف كتب أخرى كان خطابه الحداثي فيها إمَّا عَرَضياً أو غير مباشر (**في الشعر الجاهلي**، **الترجمات**)، أو في صورة نقدٍ للقديم، وإنما أهميتُه أيضاً ـ وأساساً ـ في المشروع الذي صَاغَهُ بوصفه موضع الرهان الاستراتيجي لتطبيق خيار الحداثة، أي **المشروع التربويّ**: الذي كان هاجس الكتاب والسبب الدافع ـ أساساً ـ إلى تأليفه.

رابعاً: الأساس التربوي للحداثة

لم يجانب د. علي أومليل الصواب حين شدّد على مركزية الخيار التربوي في مشروع طه حسين التنويري، ومركزيته في الفكر العربي الحديث[٥٤]. لقد خاض محمّد عبده غمار هذا الرهان قبل طه حسين بما يقارب نصف قرن حين أدرك أن مشروعه الإصلاحيّ (الديني!) لن يحظى بالتحقُّق إن لم يتحول إلى ثقافة عامة، أو ـ على الأقل ـ إلى ثقافةٍ للنخبة. لا يكفي أن تُنْشر أفكارُهُ في الكتب ولا حتّى في الصحف على ذيوعها النسبي في تلك الفترة من أواخر القرن التاسع عشر. ولذلك بَدَتْ له السُّبُل إلى تحقيق ذلك المشروع سُبُلاً تربوية وتعليمية في المقام الأول[٥٥]. وهي تتخذ شكلين: إصلاح الأزهر وتأسيس المدرسة الوطنية (وهو عينُه، تقريباً ما خاض فيه إصلاحيون عرب في ما بعد[٥٦]. لكن طه حسين ذهب في هذا الرهان التربويّ إلى أبعد ممّا رَامَهُ محمّد عبده لأكثر من سبب:

أولها أنه لم يكتف بالتعويل على إصلاح الأزهر وتحديث نظام التعليم فيه وتكييف برامجه مع مقتضيات التقدّم المعرفي والعلمي وإدخال ما كان محظوراً في تلك البرامج من مواد؛ ولا اكتفى ببيان فائدة إقامة مدرسةٍ وطنية عصريةٍ على مثال تلك القائمة في مجتمعات أوروبا، كما فَعَل محمّد عبده فحسب، بل صَاغَ **رؤيةً تفصيلية وشاملة لنظام**

(٥٤) أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٥٥) انظر في هذا: محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جمعها وحققها وقدم لها محمد عمارة، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢ ـ ١٩٧٤])، ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**.

(٥٦) انظر رأي عبد الإله بلقزيز في المشروع الإصلاحي التربوي في المغرب لدى محمد بلحسن الحجوي والسليماني، في: عبد الإله بلقزيز، **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨)**، فكر عربي معاصر (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦)، الفصل الرابع.

التعليم العصريّ المطلوب في مصر والبلاد العربية هي الأرقى والأوفى في مجالها وفي زمنها. وليس يتنقص من قيمتها أنها كانت مستعارةً من النظام التعليمي الأوروبي: والفرنسي على نحوٍ خاص، ففي الكثير ممّا دافع عنه محمّد عبده ما كان مستعاراً من أوروبا وما عِيبَ عليه ذلك وما عِيبَ بذلك.

وثانيها أن طه حسين تطلّع بواسطة المدرسة الوطنية الحديثة إلى أكثر من الإصلاح الفكري والديني الذي تطلع إليه عبده، إذ أراد بها أن تكون رافعةً للتغيير الثقافي والفكري في المجتمع، ولتكريس قيم الحداثة وثقافتها لدى أجيال جديدة تنفصل بالمعرفة شيئاً فشيئاً عن المجتمع القديم وقيوده. أراد النظام التعليمي العصري والمدرسة الحديثة معملاً لتصنيع مجتمع جديد وثقافةٍ جديدة، ولإنتاج نخبة قائدةٍ «مستنيرة»[٥٧] لقيادة المجتمع والدولة نحو الانخراط في الحضارة الكونية، لأنه من دون هذه النخبة تمتنع الطريق إلى التقدّم والحداثة.

وثالثها أن طه حسين ـ المنتدب من وزارة المعارف ومن الجامعة لحضور مؤتمرات تعليمية في باريس في صيف العام ١٩٣٧ ـ كان يجد الوازع السياسيّ والعلمي ليصوغ رؤيةً في المسألة (التعليمية) تضع في حوزة الدولة والمجتمع (= الجامعة، المثقفون) مشروعاً متكاملاً لمعنى بناء تعليمٍ عصريّ هو (أي المشروع) أكثر من مجرّد تقرير عن المؤتمرَيْن يفرضه عليه انتدابُه من قِبل الوزارة والجامعة. ومعنى ذلك أنه مُكِّن من فرصة تقديم مشروع إلى من يعنيهم أمر التعليم. وهو حافزٌ له لأن يتخطى مجرَّد تقديم رأي في ما لو أراد ذلك من خلال تأليفٍ في الموضوع مستقلٍّ. ولعلّ ذلك ما لم يكن متاحاً لمحمّد عبده.

ورابعها أن طه حسين تعلَّم في جامعتين عصريتين (المصرية والفرنسية)، بعد تكوينٍ تقليدي أزهري!، وأدرك بالتجربة مقدار الفائدة العلمية التي يقدمها التعليم الحديث على المثال الأوروبي، الأمر الذي ما أُتِيحَ للشيخ محمّد عبده.

وبمعزل عن أية مقارنة بينه وبين محمّد عبده، تُمثِّل مساهمة طه حسين في صوغ رؤية في المسألة التربوية، وتقديمُ مشروعٍ تفصيليٍّ في صيغتها المؤسَّسية، واحدة من أعمق المساهمات في مجال الفكر التربوي العربي الحديث والمعاصر. لكنها ـ في

(٥٧) حول وظيفة هذه «النخبة المستنيرة»، انظر: أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ص ١٢٤، ١٢٦، و١٣٥.

الوقت عينه ـ المساهمة التي نقلت فكرة الحداثة عنده من مجرّد تنظير وتبشير إلى استراتيجية تدرك أدواتها وقنواتها المؤسَّسيَّة وتضعها في حوزة من يملك إرادة القرار.

١ ـ الدولة والتربية

خلافاً لأستاذه أحمد لطفي السيّد الذي انتهت مواقفه من التعليم إلى الدفاع عن مبدإ استقلاله عن الدولة ووجوب كفّ يدّ هذه الأخيرة عن الإشراف عليه أو التدخّل فيه[٥٨]، شدَّد طه حسين على ضرورة نهوضها بأمر التعليم والإشراف الكامل عليه[٥٩]، لأنها وحدها تملك أن تنشره في مجتمعٍ غالبيتهُ أمّية، ولأنها وحدها صاحبة المصلحة في ذلك لاتِّصَالِ نتائجِهِ بأهدافها العليا. ولذلك، فـ «الدولة وحدها هي التي تستطيع أن تضع المناهج والبرامج لهذا التعليم، وأن تقوم على تنفيذ هذه المناهج والبرامج، وأن تلاحظ ذلك ملاحظة متصلة دقيقة، حتّى لا ينحرف التعليم عن الطريق الذي رُسمت له»[٦٠]، وهي تنشئة المواطن المصري الحديث. فإذا كان من وظائف الدولة «أن تحوط الاستقلال الخارجي»، فإن التعليم من وسائل حياطة ذلك الاستقلال لأنها بواسطته «تُنْشئ الطفل المصري والفتى المصري على حبّ الاستقلال والتضحية بالنفس في حياطته والذياد عنه». وإذا كان من وظائفها «أن تحمي بعض المصريين من بعض. وأن تقر فيهم العدل والأمن، وتحقق لهم المساواة وتكفل لهم الحرية...»، فـ «أي وسيلة إلى تثبيت الديمقراطية تعدل هذه الوسيلة الأساسية»[٦١]، أي التنشئة؟

يتصل بموقفه من إشراف الدولة على التعليم موقفه من التعليم الخاص: الأجنبي والمحلي، المنافس للتعليم الرسمي. فإذْ يُحْصي ـ مثلاً ـ مؤسسات التعليم الأجنبي (فرنسي ديني، وفرنسي مدني، وإيطالي، ويوناني، وإنكليزي، وأمريكي، وألماني)، وإذ يُدْرِك أن هذا التعليم ظلّ «مستظلاً الامتيازات الأجنبية، غيرَ حافلٍ بالدولة، ولا خاضعٍ لسلطانها»، يدرك أن «هذه الأنواع من التعليم لا تفكّر في مصر...، وإنما تفكّر في فرنسا وإيطاليا، وفي إنكلترا وأمريكا، وفي اليونان وألمانيا»[٦٢]. إنّه تعليم منفصل عن أهداف الدولة: بناء المواطن الحديث والديمقراطي. لكن طه حسين ـ الذي يعترف بأن هذا

---

(٥٨) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(٥٩) «وإلى الدولة وحدها يجب أن توكل شؤون التعليم كلها في مصر إلى أمد بعيد». انظر: حسين، **الأعمال الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**، مج ٩: **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٨١ (التشديد مني).

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٨٣.

التعليم الأجنبي متفوق على التعليم الرسمي، ومع ذلك، يرفض اعتماده لأسباب وطنية ـ لا يدعو إلى إغلاق مؤسساته وإنما إلى مراقبته من قبل الدولة[٦٣]. أما المراقبة التي يدعو إليها، فهي تلك التي تفرض على ذلك التعليم الأجنبي شكلاً من التكيُّف مع الأهداف الوطنية العليا. ولا يجد طه حسين غضاضة في القول إنّه «إذا طلبنا إلى الدولة أن تفرض على المدارس الأجنبية التي تقوم في مصر تعليم اللغة العربية. لم نطلب منها شططاً»، و «إذا طلبنا إلى الدولة أن لا تأذن لمدرسةٍ أجنبية أن تعلِّم في مصر إلا إذا كان التاريخ القومي أساساً من أسس التعليم فيها. لم نطلب إليها شططاً»[٦٤]. إن ذلك الطلب هو الثمن الأقل الذي على ذلك التعليم الأجنبي أن يدفعه لقاء الترخيص له بالوجود في بلدٍ ذي سيادة وإلا نال ذلك الوجود من تلك السيادة[٦٥]. وعلى النحو نفسِه ما كان موقف طه حسين أقلَّ شدّةً من التعليم الحرّ. فمع قوله بمشروعية قيام مثل ذلك التعليم بمبادرات من أبناء مصر، إلا أنه يكرر مطالبتَهُ الدولةَ بالإشراف عليه والرقابة لنفس الأسباب التي برّرَ بها مطالبته لها بالقيام على مراقبة التعليم الأجنبي[٦٦].

ثـمّ يتصل بموقفه من وجوب إشـراف الـدولـة على التعليم موقفُه من التعليم الديني، والمقصود هنا الأزهر ومعاهده المختلفة. يدرك حساسية الموضوع بالنسبة إلى المجتمع والناس، ويدرك حساسيته أكثر بالنسبة إلى القوى الدينية المحافظة التي نُكِب نكبته الكبرى بحملتها عليه، فيسارع إلى النَّأْيِ بنفسه وبموقفه عن أي اشتباهٍ في الطّويّة مذكِّراً بأن «الدين مقوّم من مقومات الشخصية الوطنية»، وبأنه مؤمن بذلك بينه وبين نفسه «أشدّ الإيمان»، بل مؤمن بدور مصر في حماية الإسلام تاريخياً «حين عجز عن حمايته» غيرُها، وبحاجتها إلى أن تظل كما كانت «موطن الهدى ومشرق النور للبلاد الإسلامية كافة»[٦٧]. غير أنه ما عاد يرى في الأزهر مؤسسةً قادرةً على النهوض بالدور

---

(٦٣) «ولستُ أدعو إلى إغلاق المدارس والمعاهد الأجنبية بل أنا بعيد عن ذلك كلّ البعد. لا لأن التزاماتنا الدولية تحول بيننا وبين ذلك، بل لأن حاجتنا الوطنية تدعونا إلى الاحتفاظ بهذه المدارس والمعاهد. ولكن الشيء الذي أدعو إليه، وأُلِحّ فيه، وأرى أن الواجب الوطني يفرضه على الحكومة والبرلمان فرضاً، وأرى أن التقصير فيه تقصير في ذات الوطن، وتفريط في حماية الاستقلال، هو أن تراقَب هذه المدارس مراقبة دقيقة تكفل محافظتها على مقدار من التعليم يلائم حقوق الوطنية المصرية وواجباتها». انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٦٥) «ويجب أن يفهم الأجانب والمصريون جميعاً أن قيام المدارس الأجنبية في أرض البلاد المستقلة مخالف لطبيعة السيادة الوطنية. فإذا قبلت مصر أن تقوم في أرضها هذه المدارس، فيجب أن تطمئن إلى أنها لن تكون مصدر شرّ لها، أو خطرٍ على عقلية أبنائها». انظر: المصدر نفسه، ص ٩١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.

عينِه بسبب تخلُّف برامجه ومناهجه[٦٨]. والأهمّ من ذلك أنه ما عاد مناسباً ـ في وضعه القائم ـ للهدف الذي من أجله تكرَّس التعليم الرسميّ: إنتاج وطنية مصرية مشدودة إلى الفكرة الديمقراطية. فالأزهر لم يبرح وظيفته التقليدية في بناء وعيٍ دينيّ للأجيال التي تتلقى دروسها وعلومها فيه، والحال إن المطلوب اليوم بناء وعي وطنيّ حديث لهؤلاء المتعلمين على نحو ما تتطلع إليه الدولة ويَرُومُه المشروع الديمقراطي الجديد. والهدفُ هذا ممكن التحقيق في نظره ليس بإضعاف الأزهر وتهميشه وإنما بتأهيله للقيام بتلك الوظيفة وإخراجه من استقلاله المطلق ليصبح تحت رقابة الدولة وسلطانها ومنسجماً مع مبادئها.

هل في ذلك ما يعني أن طه حسين ـ المطالِب بإخضاع الأزهر إخضاعاً فعليّاً لسلطان الدولة ولرقابتها على برامجه ـ يروم تقييد استقلاله النسبي وتغيير وظيفته العلمية (=الدينية)؟ لسنا نعتقد ذلك إنْ أخذنا في الحسبان أن دعوته هذه تنسحب على سائر أنماط التعليم غير الخاضع لرقابة الدولة. وهو نفسُه بادر إلى تبديد مثل هذا الظن حين كتب[٦٩]: «أعوذ بالله أن أريد الانتقاص من حقوق الأزهر. وإنما أريدُ **أن نلائم بين هذه الحقوق وبين النظام الديمقراطي الصحيح، وألا يكون الأزهر دولةً داخل الدولة**». والمفهوم من هذا أمران: أن حقوق الأزهر في تخريج مسلمين صالحين يناظرها حقوق الدولة في تخريج مواطنين صالحين، وتلك وظيفة التعليم بإطلاق: مدنيّاً كان أو دينيّاً. وأن قوانين الأزهر ـ التي «لم تُشَرَّع في عهد الديمقراطية الصحيحة»[٧٠] ـ ليست أعلى ولا أشمل من قوانين الدولة. إن الأزهر، إذاً، مؤسَّسة من مؤسسات الدولة، أو هكذا ينبغي أن يكون في رأيه.



لم يترك طه حسين مسألة تتصل بالتعليم لم يتناولها في مشروعه الذي عرضه في مستقبل الثقافة: أطوار التعليم المختلفة (الأولي والثانوي والعالي)، مدارس المعلمين وحقوقُهم، حقّ الفقراء في التعليم، إصلاح النظام التعليمي، البرامج والكتب المقررة، التعليم الديني في الأزهر، التعليم الديني للأقباط، الجامعة والبحث العلمي... إلخ. غير أن أكثر ما أفرد له الحيّز الأوفر من الرهان هو التعليم الأوّلي. وليس في نيّتنا أن نقف وقفة

(٦٨) انظر نقده للأزهر وبرامجه ومناهجه في سيرته الذاتية: حسين، المصدر نفسه، مج ١: الأيام.
(٦٩) حسين، المصدر نفسه، مج ٩: **مستقبل الثقافة في مصر**، ص ٩٥ (التشديد مني).
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

أمام هذا الموضوع بالتفصيل، لكننا سنهتم فيه بما اتّصل بعلاقة هذا التعليم بالإشكالية الرئيس التي شغلت طه حسين: بناء المواطن الحديث والمجتمع الديمقراطي الحديث.

٢ ـ التعليم والديمقراطية

لا يولد نظام ديمقراطي في أيّ مجتمع إلا من رحم المعرفة والوعي الصحيح. فالذين يصنعون هذا النظام هم المواطنون. والمواطنون بطبيعتهم أحرار، أي لا تقوم مواطنتهم إلا على الحرية. لكن «الحرية لا تستقيم مع الجهل»[٧١] لأن الجهل شكلٌ من أشكال الاستعباد والتهميش والسلبية وقهر الإرادة. ولذلك، «فالدعامة الصحيحة للحرية الصحيحة إنما هي التعليم»[٧٢]. كلّما أمكن المرء أن يتلقى تعليماً، زادت حظوظه في معرفة حقوقه الطبيعية والمدنية والسياسية، وفي معرفة طرق اكتسابها وتحصيلها، وتناقضت فُرص تهميشه ومصادرة إرادته. ولهذا، فإن التعليم الأولي والإلزامي ـ في نظر طه حسين ـ «ركنٌ أساسيّ من أركان الحياة الديمقراطية الصحيحة»[٧٣].

للتعليم الأوّلي فائدة استراتيجية بالنسبة إلى أية دولة تروم النهوض والتقدّم، فهو من وجهٍ أول «**أيسر وسيلة يجب أن تكون في يد الفرد ليستطيع أن يعيش**». وهو من وجهٍ ثانٍ «**أيسر وسيلة يجب أن تكون في يد الدولة نفسها لتكوين الوحدة الوطنية**». ثمّ إنّه من وجه ثالث «**الوسيلة الوحيدة في يد الدولة لتمكن الأمة من البقاء والاستمرار**»[٧٤]. إن وظائفه ـ بهذا المعنى ـ متعددة: من تأمين فرص العمل، إلى تحقيق المواطنة، إلى بناء الذاكرة الجماعية، أي إنّها وظائف اقتصادية وسياسية وثقافية: بالمعنى الواسع للثقافة. ولكل هذه الأسباب، تتعاظم حاجة الدولة إلى التعليم.

لكن الدولة المقصودة في خطاب طه حسين ليست أية دولة بإطلاق، وإنما الدولة الديمقراطية حصراً، أو قُل الدولة المشدودة إلى هدف البناء الديمقراطي بخيوط الرغبة والتطلع. وهو ـ بهذا المعنى ـ يفترض أن الدولة في مصر من ذلك النوع؛ يشجعه على ذلك ما تمتعت به من «استقلال» بعد معاهدة العام ١٩٣٦، وقيام الحياة السياسية فيها على أساسٍ دستوريٍّ ونيابيّ. وعليه، لمّا كان التعليم أساس الحياة الديمقراطية، فإن النظام الديمقراطي ـ الذي «عليه أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ (التشديد مني).

والسلم» ـ لا يملك بلوغ أهدافه تلك إلا من خلال التعليم، وهو لذلك السبب مدعوٌّ إلى «تعميم التعليم الأولي وأخذ الناس جميعاً به طوعاً أو كرهاً»[٧٥]. أما أن يعتقد معتقدٌ بأن هدف التعليم الأوّلي، في بلدٍ مثل مصر، إنما هو مصروف إلى محو الأمية حصراً، فهو لا يدرك ـ في نظر طه حسين ـ أهمية هذا التعليم ضمن استراتيجية الدولة الديمقراطية بوصفه قاعدة التكوين الأساس للمواطنة. هذه التي لا تكتمل شخصيتها بغير استكمال تكوين المواطن في أسلاك التعليم الأخرى.

ولأن التعليم شديدُ الاتصال بالديمقراطية، حيث لا قيام لهذه بغيره، فإن له عليها حقّ الرعاية والكفالة خاصة في مراحل ما بعد التعليم الإلزاميّ (= الأوّلي)، وبوجه خاص حين لا يكون في وسع فئات الشعب الفقيرة أن تتحمل أعباء تكوين أبنائها في المدارس (= الثانوية) والجامعات. تبدو النزعة الاجتماعية عند طه حسين ـ هنا ـ أقرب ما تكون إلى النَّفَس الاشتراكي في دفاعه عن حقّ الفقراء في التعلّم وعن واجب الدولة في حمل أعباء ذلك عنهم على ما في ذلك من كُلفةٍ عالية على إمكانياتها المحدودة، يدرك جيداً أن «ميزانية الدولة لا تستطيع أن تنهض وحدها بنفقات هذا التعليم العام» (= الثانوي)[٧٦]، وأن ذلك ما يمنع من إلزاميته شأن التعليم الأولي الذي سيكون عليها أن تتحمله في كلّ الظروف. لكنه يدرك حاجة النظام الديمقراطي إليه، وسلبيات تركه مقصوراً على الفئات التي تستطيع أداء تكاليف تعليم أبنائها، لأنه حينها «لن تكون الديمقراطية منصفة»[٧٧]. إن حرمان الفقراء، في رأيه من استكمال تعليم أبنائهم وحرمان أبنائهم من ذلك «ليس من الديمقراطية الصحيحة في شيء»، لأن أسباباً ثلاثة تفرض على الديمقراطية تمكين أبناء الفقراء من ذلك التعليم، فهو «**حقهم من جهة، وفيه مصلحة الأمة من جهة أخرى، وفيه تحقيق الديمقراطية نفسها من جهة ثالثة**»[٧٨].

ولأن المسألة بهذه الأهمية، فلا بدّ من حلٍّ يحفظ للناس حقوقهم في المعرفة، ويحفظ للأمة مصلحتها، ويضع في حوزة الدولة وسيلة من وسائل البناء الديمقراطي. والحلّ هذا «هو الذي وجدته **الديمقراطيات المعتدلة** منذ زمنٍ بعيد، وهو أن تأخذ من القادرين أجر هذا التعليم، وأن تحط ثقله عن العاجزين عن أدائه»[٧٩]. وواضح من عبارة

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٣٨.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٣٩ (التشديد مني).
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩ (التشديد مني).

«الديمقراطيات المعتدلة» أنه يشير إلى الأنظمة الديمقراطية الغربية التي أخذت بمبدإ الرعاية الاجتماعية وتدخلية الدولة في مجال الحماية الاجتماعية مثل فرنسا[٨٠]، خلافاً للدول التي أخذت بمنطق الليبرالية المطلقة والمنافسة وتحرير الدولة من أعباء الرعاية الاجتماعية.

* * *

في مشروع طه حسين، تبدأ الحداثة فكراً «تنويريّاً» تحمله نخبة «مستنيرة» وتقدّمه لجمهورٍ من الشعب محدودٍ عبر الجامعة والتأليف والصحافة (وهو في جملة من قام بذلك من تلك النخبة). ثمّ لا يلبث الفكر «المستنير» هذا أن يجد حاملَه السياسي (حزباً أو دولة) الذي يأخذه إلى التطبيق في صورة نظام ديمقراطي (وهو ـ في نظر طه حسين ـ الذي قام في مصر على أساسِ الدستور والحرية والحياة النيابية). لكن هذه الحداثة لا تصبح ثقافةً عامة وواقعاً شاملاً إلا حين يتشرَّبُها المجتمعُ برمَّته عبر التعليم. والدولة الديمقراطية ـ بوصفها صاحبة المصلحة في ذلك ـ مدعوَّة إلى استثمار فكرة الديمقراطية والحداثة في ميدان التعليم على ما في ذلك من كلفة مادية عالية.

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

المراجع

١ـ العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)**. مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ١)

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٦. (في المسألة الإسلامية المعاصرة)

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ــــــــ. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر.** بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٢.

ــــــــ. **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر (١٨٤٤ ـ ١٩١٨).** بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٦. (فكر عربي معاصر)

ــــــــ. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.** ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ــــــــ. **القومية والعلمانية: الأيديولوجيا والتاريخ.** الرباط: دار الكلام، ١٩٨٩.

ــــــــ. **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ــــــــ ورضوان السيد. **أزمة الفكر السياسي العربي.** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠. (حوارات لقرن جديد)

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا.** بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، [١٩٧٩].

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة: صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس [مجموعة شيفر رقم ٦٠٨٠].** حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨. (السلسلة الجديدة؛ ١١)

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.** تحليل النص وتحقيقه مع جداول وملحقات وفهارس للمنصف الشنوفي. ط ٢. تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٧٢.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ــــــــ. **تكوين العقل العربي.** ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ١)

ــــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.** بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩.

جعيط، هشام. **في السيرة النبوية: الوحي والقرآن والنبوة**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الحافظ، ياسين. **الأعمال الكاملة لياسين الحافظ**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

الحجوي، محمد بلحسن. **انتحار المغرب الأقصى بيد ثوّاره**.

حسين، طه. **في الشعر الجاهلي**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب؛ دار الجديد، ١٩٩٧.

ــــــــ. **قادة الفكر**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤.

ــــــــ. **المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢. ١٦ مج.

مج ١: الأيام.

مج ٢: حديث الأربعاء.

مج ٣: على هامش السيرة.

مج ٤: الفتنة الكبرى.

مج ٧: مرآة الإسلام.

مج ٨: ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية.

مج ٨: نظام الأثينيين.

مج ٩: مستقبل الثقافة في مصر.

ــــــــ. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة المعارف، [١٩٣٨]. ٢ ج في ١.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمه إلى العربية كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٢.

حوّى، سعيد. **جند الله: ثقافة وأخلاقاً: دراسات منهجية هادفة في البناء**. ط ٢. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧.

الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا: رشيد رضا، علي عبد الرازق، عبد الرحمن الشهبندر: دراسات ونصوص. دراسة وتقديم وجيه كوثراني. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

رضا، محمد رشيد. **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٤١هـ/[١٩٢٢م].

سيد أحمد، رفعت. **النبي المسلح**. لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩١. ٢ ج.

ج ١: الرافضون.

ج ٢: الثائرون.

السيد، أحمد لطفي. **تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع**. القاهرة: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٤٦.

ــــــــــ. **مشكلة الحريات في العالم العربي**. بيروت: دار الروائع، ١٩٥٩.

ــــــــــ. **المنتخبات**. القاهرة: دار النشر الحديث، ١٩٣٧.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عَجْم العرب والأعجام**. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت].

ــــــــــ. **الواسطة في معرفة أحوال مالطة: كشف المُخَبَّا عن فنون أوروبة**. أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.

شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٥.

طرابلسي، فواز وعزيز العظمة. **أحمد فارس الشدياق**. بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٥. (سلسلة الأعمال المجهولة)

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٣ ـ ١٩٧٧]. ٤ ج.

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. بيروت: منشورات دار الحياة، ١٩٧٨.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**. جمعها وحققها وقدّم لها محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٧٢ ـ ١٩٧٤]. ٦ ج.

ج ١: **الكتابات السياسية**.
ج ٢: **الكتابات الاجتماعية**.
ج ٣: **الإصلاح الفكري والتربوي والإلهيات**.
ج ٤: **في تفسير القرآن**.
ج ٥: **في تفسير القرآن**.
ج ٦: **الفهارس العامة**.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجية العربية المعاصرة**. قدم له مكسيم رودنسون؛ نقله إلى العربية محمد عيتاني. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.

ــــــــــ. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٧٣.

ــــــــــ. **مفهوم الحرية**. ط ٦. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.

ــــــــــ. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

ـــــــــــ. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **تهافت الفلاسفة**.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [١٩٨٦].

ـــــــــــ. **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية**. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

القش، سهيل. **في البدء كانت الممانعة: مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي**. بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. ط ١١. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **المستقبل لهذا الدين**. ط ١٢. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **معالم في الطريق**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــــــــ. **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ١٣. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــــــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. ط ١٠. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣.

قطب، محمد. **جاهلية القرن العشرين**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

ـــــــــــ. **العلمانيون والإسلام**. القاهرة؛ بيروت: دار الشروق، ١٩٩٤.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. دراسة وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

مهدي عامل [حسن حمدان]. **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠. ٢ ج في ١.
ج ١: **في التناقض**.
ج ٢: **في نمط الإنتاج الكولونيالي**.

موسى، سلامة. **التثقيف الذاتي أو كيف نرى أنفسنا**. القاهرة: مطبعة التقدم، [١٩٦٤].

الندوي، أبو الحسن علي الحسيني. **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**. الكويت: المركز العالمي للكتاب الإسلامي، [د. ت.].

ياسين، عبد السلام. **الإسلام والقومية العلمانية**. ط ٢. القاهرة: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ١٩٨٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Paris: F. Maspero, 1974. (Théorie: cours de philosophie pour scientifiques)

Amine, Samir. *Le Development inégal*. Paris: Minut, [n. d.].

Arkoun, Mohammed. *La Pensee arabe*. 2ème éd. mise jour. Paris: Presses Universitaires de France, 1979. (Que sais-je?; 915)

Foucault, Michel. *L'Archeologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. (Bibliothèque des sciences humaines)

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes; traditionalisme ou historicisme?*. Paris: F. Maspéro, 1978. (Textes à l'appui, série philosophie)

________. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*. Paris: F. Maspéro, 1980. (Textes à l'appui)

Rousseau, J. J. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964.

Yassine, Abdessalam. *Islamiser la modernité*. Rabat: Al Ofok impressions, 1998.

فهرس

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- هـ -